G.E. MOORE

Defensa del sentido común y otros ensayos

GEORGE EDWARD MOORE

DEFENSA DEL SENTIDO COMÚN
Y OTROS ENSAYOS

EDICIONES ORBIS S. A.

Distribución exclusiva para Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay :

HYSPAMERICA

Título original: PHILOSOPHICAL PAPERS
Traducción de Carlos Solís
Prólogo de Javier Muguerza

© Del prólogo: Javier Muguerza
© George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1959
© 1983 por la presente edición, Ediciones Orbis, S. A.

Distribución exclusiva para Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay:
HYSPAMERICA EDICIONES ARGENTINA, S. A.
Corrientes, 1437, 4. piso (1042). Buenos Aires
Tels. 46-4385/4484/4419

ISBN: 84-7530-432-X
D.L.B. 24.422-1984

Impreso y encuadernado por
Gráficas Ramón Sopeña, S. A.
Provenza, 93 - Barcelona

Printed in Spain

PRÒLOGO

George Edward Moore es un clásico de la filosofía contemporánea, lo que bastaría por sí solo para justificar la empresa —cualquier cosa, por cierto, menos fácil (y acaso no muy acorde con la sensibilidad filosófica del momento, siquiera sea en nuestro país)— de traducir al castellano sus *Philosophical Papers*.

Aun si la prosa de Moore ha sido justamente celebrada por su simplicidad y lucidez, su lectura no es lo que se dice amena. Y es dudoso que todos los lectores se sientan igualmente compensados del esfuerzo de lidiar con su estilo literario por el prolijo tratamiento de cuestiones tales como la de si la frase «Juzgo ahora que César fue asesinado» expresa un hecho además de una proposición o la de en qué medida doy a entender que es cierto lo que digo cuando digo: «En este momento me encuentro en una habitación; estoy de pie; voy vestido; hablo en voz alta; tengo en mi mano algunas hojas escritas; hay muchas otras personas en la misma habitación; y, además, en aquella pared hay ventanas y una puerta en esta otra» ante el auditorio —más o menos estupefacto— de una sala de conferencias de esas características. Nada de ello afecta, sin embargo, a la oportunidad de la publicación de un libro como éste. Los filósofos no escriben de ordinario con el propósito de servir de pasatiempo a sus semejantes, por más que muchos de ellos lo consigan —incluso sin necesidad de proponérselo— tanto en el bueno como en el mal sentido. En cuanto a la pasión por las minucias filosóficas, quizá sea tan tediosa como el delirio de grandeza de los filósofos de opuestas aficiones; pero el examen pacienzudo y riguroso de pequeñas cuestiones parece, en cualquier caso, preferible al apresurado y superficial de las de más envergadura, resultando por lo demás harto difícil calibrar en razón de su tamaño los problemas de que se ocupa la filosofía. Problemas técnicos y hasta en apariencia superferolíticos, como el de si la existencia es o no un predicado, han conseguido desde Kant apasionar a una amplia gama de filósofos, fuesen cultivadores de la lógica o de la teología. Y no menos ilustres son, en dicho

sentido, otros problemas —desde el de los universales al del escepticismo— de que también se ocupa nuestro autor en su libro.

No es por ahí, por consiguiente, por donde se suscitan mis recelos sobre la posible acogida de este último en nuestro medio filosófico. Las coordenadas de nuestro medio filosófico, según es bien sabido, se dilatan por una parte hasta el siglo trece y por otra hasta el veintitantos, lo que acaso no propicie la aclimatación en su interior de la filosofía simplemente contemporánea. Eso es lo que pudiera suceder, por poner un ejemplo, con la filosofía analítica, que tiene a Moore por uno de sus fundadores y principales animadores. Aun si la importación de tal filosofía al mundo de habla castellana es de fecha relativamente reciente, el análisis filosófico cuenta ya casi con tres cuartos de siglo de existencia Los reparos de quienes vean en él un tipo de pensamiento excesivamente novedoso no deben preocuparnos, pues, gran cosa, salvo por lo que se refiere a su alarmante falta de información. Más preocupantes son, en cambio, los reparos de quienes consideren obsoleto ese tipo de pensamiento, aun sin por lo demás tomarse siempre la molestia de estudiarlo previamente. La filosofía analítica no es, desde luego, «cosa de hace setenta y pico años». La misma diversidad casi proteica de sus manifestaciones —que con frecuencia hace difícil agrupar bajo un rótulo común tendencias filosóficas tan dispares como el atomismo lógico, el neopositivismo, las distintas etapas del influjo wittgensteiniano o las plurales direcciones del análisis actual— es, por lo menos, un indicio de su vitalidad. Y nada hay, en principio, que obligue a dar aquella historia por concluida. Pero sería de maravillar que, al cabo de esos años, la filosofía analítica —que fue, desde sus orígenes, una filosofía académica— no se haya convertido en «filosofía establecida» dentro del mundo anglosajón que la viera nacer y desarrollarse hasta conquistar posiciones de indiscutible hegemonía intelectual. Ello tal vez haga recomendable, si es que en filosofía se precisa de recomendaciones al respecto, la adopción ante la misma de una actitud más crítica que escolástica. Pero sería de lamentar que confundiésemos la crítica de lo que se conoce más o menos a fondo con el desprecio de lo que supinamente se ignora. Pues ello nos privaría, entre otras cosas, de tomar contacto con la importante obra de Moore.

Como acabo de recordar, Moore pasa por ser una de las grandes figuras del movimiento analítico, comparable por su talla a las de Russell o Wittgenstein. El horizonte de sus intereses es bastante más reducido que el de aquél y la profundidad de su penetración en la temática que realmente le interesó es sin duda menor que la de éste, según se ha puesto de relieve con frecuencia y él

mismo fue el primero en reconocer[1]. Pero la seriedad con que asumió su oficio filosófico —una seriedad candorosa y hasta ingenua, más bien que solemne o pedantesca— es superior, si cabe, a la de ambos. Si en nuestro siglo ha habido un filósofo «puro», ése ha sido indudablemente Moore. Semejante pureza, a la que Moore debe su mayor fama, acaso sea también lo que hoy más le distancie de nosotros, pues a decir verdad vivimos tiempos en los que no parece haber lugar para filosofías demasiado puras. Algo de esto reflejan las palabras del economista J. M. Keynes, condiscípulo de Moore en Cambridge, cuando escribe —con nostalgia ciertamente más fácil de comprender que de compartir— acerca de un pasaje de su obra: «Este capítulo transmite todo el encanto de su presencia de ánimo para tomar las cosas al pie de la letra, toda la pura y penetrante intensidad de su visión de cuanto nos rodea, ingenua y desvestida de todo aditamento extraño. Moore sufrió un día una pesadilla en que le era imposible distinguir a las proposiciones de las mesas. Pero, en rigor, ni aun despierto podía hacer diferencias entre el amor, la belleza o la verdad y el mobiliario. Todas aquellas cosas revestían para Moore unos perfiles no menos acusados que este último, idéntica firmeza y solidez en su carácter de cualidades objetivas, la misma realidad de sentido común. No veo razón para que arrumbemos hoy sus intuiciones básicas..., por más que éstas se nos revelen de todo punto insuficientes para dar cuenta de la experiencia real de nuestros días. Que provean una justificación de una experiencia completamente independiente de los acontecimientos externos entraña un aliciente adicional, aun si ya no es posible vivir confortablemente instalados en el imperturbable individualismo que fue el gran sueño hecho realidad en nuestros viejos tiempos eduardianos»[2]. Pero no es de extrañar que un autor contemporáneo como Alasdair Maclntyre concluya declarando que los valores de que se hace eco Keynes son, en definitiva, «los valores del ocio protegido, por más que el carácter estrecho y clasista de las actitudes que los respaldan no aparezca tanto en lo que Moore valora cuanto en lo que excluye»[3].

Alguien podría pensar que semejantes consideraciones sociológicas son absolutamente impertinentes a la hora de emitir un juicio sobre la obra de Moore o cualesquiera otros filósofos. Personalmente no lo creo, aunque no fuera más que porque nos permi-

1. Cf. G. E MOORE, «An Autobiography», en *The Philosophy of G. E. Moore,* ed. Schilpp, Nueva York, 1942, págs. 1-40.
2. J. M. KEYNES, *TWO Memoirs,* Londres, 1949, pág. 94.
3. A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics,* Nueva York, 1966 (hay trad. cast, de R. J. Walton, *Historia de la ética,* Paidos, Buenos Aires, 1970), pág. 256.

ten matizar la diversa adscripción a la clase ociosa de los filósofos antiguos y los modernos filósofos universitarios. Pero, concentrándonos exclusivamente en el caso de estos últimos, no cabe duda de que el carácter profesionalizado de la actividad filosófica de Moore —lo mismo que el de sus maestros o sus discípulos— ha tenido por fuerza que dejar alguna huella en su producción. Moore fue, en cualquier caso, un típico espécimen de filósofo universitario. A lo largo de veintiocho años (1911-1939) profesó trimestre tras trimestre en la Universidad de Cambridge, en la que antes había estudiado durante doce y adonde otros profesionales de la filosofía venían —en ocasiones desde allende el Atlántico— a oírle disertar tres veces por semana sobre filosofía de la naturaleza o de la mente. *Fellow* de por vida del Trinity College, miembro activo de la *Aristotelian Society,* editor de la revista *Mind* desde 1921 a 1947, Moore fue todo lo que un filósofo inglés de la época podía ser sin salir de los apacibles confines del recinto académico. Y ese academicismo, intelectualmente rentable tras cursos y más cursos de tenaz porfía con argumentos tales como los del realismo y el fenomenalismo de la percepción, contribuiría a angostar un tanto la mira de sus preocupaciones filosóficas. Cuando, con ocasión de la Segunda Guerra Mundial, unos discípulos americanos consideraron conveniente llevarse al anciano Moore a dictar sus cursos en los Estados Unidos, éste continuó allí sopesando los méritos y deméritos del realismo y el fenomenalismo, como si nada hubiera más importante de momento en este mundo. Y, al serle reprochadas por un crítico tales limitaciones de su problemática, todo lo que se le ocurrió responder es que esos eran los problemas que más habían atraído su atención y para enfrentarse con los cuales se hallaba probablemente más capacitado, «de suerte que quizás no haya motivos para lamentarse de no haber abordado otro género de cuestiones, acaso de mayor trascendencia práctica, con los que sólo me habría sido dado bandearme peor de lo que lo hice con aquellos de que efectivamente me ocupé»[4].

Lo menos que se puede decir de una respuesta semejante es que es una respuesta honrada. Y el pensamiento filosófico de Moore rezuma, en efecto, honradez por todos sus poros. Cualesquiera que sean las insuficiencias de la filosofía académica, ésta no se halla exenta de pequeñas virtudes, como la laboriosidad o el hábito del rigor. Moore las reunió posiblemente todas, y en un

4. G. E. MOORE, «A Reply to my Critics», en *The Philosophy of G. E. Moore,* cit., pág. 676. Dentro de las limitaciones apuntadas, los intereses filosóficos de Moore fueron, no obstante, variados, como puede apreciarse en *The Commonplace Book of G. E. Moore 1919-1953,* ed. C. Lcwy, Londres, 1962.

grado eminente. Pero de la honradez, en el sentido en que Moore la poseía, yo no diría precisamente que se trate de una «pequeña virtud». Esa honradez no es sólo la que impide a un filósofo embarcarse en aventuras que considera exceden a sus capacidades —la honradez que distingue al filósofo modesto, más que del ambicioso, del simplemente fatuo—, sino la que le incita, sin retórica, a buscar la verdad y a poner esa búsqueda por encima de todo otro objetivo. Que la verdad —en la filosofía como en cualquier otro dominio de la cultura humana— sea más o menos ardua de lograr, eso es ya harina de otro costal. Al final de su larga carrera filosófica, Moore no titubeó en conceder «que había tenido bastante más éxito en el planteamiento de los problemas que deseaba resolver que en el hallazgo de soluciones satisfactorias para los mismos»[5]. Lo cual también es una muestra de honradez, tanto más estimable cuanto que, por desgracia, tales declaraciones no son muy usuales en boca de filósofos o lo son sólo a título de muletillas formularias.

A juzgar por la devoción de quienes frecuentaron sus clases de Cambridge, la influencia de sus casi seis lustros de ininterrumpida docencia ha debido ser muy grande. Y aun si, según las mismas fuentes, el Moore de dichos cursos estaba por encima de sus publicaciones[6], la presente traducción de sus *Philosophical Papers* puede ayudar a darnos a conocer su pensamiento de esa etapa, prácticamente inédito para el lector en lengua castellana. En efecto, el Moore que éste conoce es el filósofo moral, esto es, el Moore de los *Principia Ethica* de 1903 o de la *Ethics* de 1912[7], libros ambos escritos fuera del ambiente de Cambridge —si bien nunca desconectados de este último por su espíritu— y anteriores a la época de su madurez. Aunque estos dos libros han bastado para asegurar a Moore un puesto privilegiado en la historia de la ética contemporánea, lo cierto es que Moore no volvería a ocuparse por escrito de cuestiones de ética —excepción hecha de un par de trabajos[8] y de su participación en un simposio[9]— hasta la «Reply to

5. G. E. MOORE, *op. eil,* pág. 677.

6. Una muestra de sus cursos, en ***Lectures on Philosophy by G. E. Moore,*** ed. C. Lewy, Londres, 1966.

7. Cf. ***Principia Ethica,*** trad. cast, de A. García Diaz, Centro de Estudios Filosóficos, Mexico, 1959 y ***Etica,*** trad. cast, de M. Cardenal Iracheta, Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1929.

8. Los dos trabajos en cuestión —«The Conception of Instrinsic Valué» y «The Nature of Moral Philosophy»— figuran en G. E. MOORE, ***Philosophical Studies,*** Londres, 1922.

9. El simposio de referencia es «Is Goodness a Quality?» e intervinieron en el mismo, junto con Moore, los filósofos H. W. B. Joseph y A. E. Taylor (vid. ***Aristotelian Society, Supplementary Vol.*** 11, 1932, págs. 116-68). La intervención de Moore se halla recogida en este libro.

my Critics» con que se cierra el volumen colectivo *The Philosophy ofG. E. Moore* de 1942. Para informarnos, pues, sobre su obra durante aquel amplio período intermedio de su vida, no tenemos otro remedio que acudir a libros como el nuestro.

Mas si nos preguntáramos qué es lo que da su prioridad a esta colección de artículos —publicados todos ellos con anterioridad, pero no editados conjuntamente hasta el año mismo de su muerte— sobre otros libros de Moore, como sus *Philosophical Studies* (1922) o *Some Main Problems of Philosophy* (1953), habría que responder que la presencia entre los mismos de su célebre trabajo «A Defence of Common Sense» (1925). Autores de tan diferente orientación como Alfred C. Ewing, Richard B. Braithwaite o Norman A. Malcolm no han vacilado en señalarlo como la cumbre de la producción filosófica de Moore[10]. Y, sea o no discutible esa valoración, en el mismo se encierra ciertamente la clave toda de la comprensión de su filosofía

En sus años de estudiante de filosofía, a finales del siglo pasado, Moore pudo todavía vivir un capítulo de la historia de esta última muy diferente del que —en compañía de Russell y con la decisiva aportación ulterior del primer Wittgenstein— iba a contribuir a inaugurar. De entre sus mentores filosóficos, por ejemplo, ninguno logró ejercer sobre él —según su propia confesión— una sugestión comparable a la del neohegeliano McTaggart. Bajo esa sugestión dedicó incluso al pensamiento de Bradley uno de sus primeros trabajos, en el que, entre otras cosas, pueden leerse afirmaciones como ésta: «El tiempo, tanto en su continuidad como en su discreción, ha de ser totalmente rechazado si hemos de formarnos una adecuada idea de lo real... Pasado, presente y futuro no existen, si por existencia queremos dar a entender la asignación **a** los mismos de plena Realidad y no la existencia como mera Apariencia»[11], afirmaciones que más tarde reputaría de «absurdas si las hay». El hegelianismo de aquellos neohegelianos británicos era, a decir verdad, un hegelianismo harto *sui generis;* y hasta cabría tal vez dudar de la conveniencia de llamarlos «hegelianos» en algún sentido[12]. Quizá fuese mejor hablar de «metafísicos», y todavía me-

lo. **Cf. los trabajos de estos autores incluidos en A. Ambrose y M. Lazerowitz (eds.), *G. E. Moore. Essays in Retrospect,* Londres-Nueva York, 1970.**

11. B. BOSANQUET, S. H. HODGSON y G. E. MOORE, «In What Sense, if Any, Do Past and Future Time Exist?», *Mind,* VI, 1897, págs. 228-240.

12. Como agudamente observa JOHN PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy,* Londres, 1957, pág. 59, la dialéctica de estos filósofos más parece tener que ver con la dialéctica parmenídea que con la de Hegel.

jor apellidarlos de «metafísicos desenfrenados». Pues lo cierto es que, como Russell (e incluso el primer Wittgenstein), Moore no dejó de cultivar toda su vida un cierto tipo de metafísica austeramente sofrenada. De ahí que filósofos posteriores hayan podido preguntarse si su obra abría una nueva era o más bien cerraba otra.

Entre aquellos analistas para quienes la filosofía analítica comienza justo, y sólo, con el Wittgenstein tardío, sería de esperar que la respuesta se inclinase por la segunda de ambas alternativas. Mas, en contra de semejante expectativa, lo corriente es que hagan con Moore una excepción, considerándole como un wittgensteiniano *avant la lettre.* Adelantando algunos acontecimientos de los que luego habremos de ocuparnos, diremos ahora sólo que esa interpretación de Moore —que impone a su filosofía lo que cabría llamar un «freno analítico de refuerzo» y la convierte en puro y simple análisis del lenguaje— es una interpretación abusiva

Donde primeramente se ha denunciado dicho abuso ha sido a propósito de su filosofía moral: la ética de Moore no se interesa únicamente por el significado de la palabra «bueno» o cuestiones lingüísticas por el estilo, sino asimismo por averiguar qué cosas son buenas y qué debemos hacer[13]. Mas la denuncia podría extenderse al resto del pensamiento filosófico de Moore. En el capítulo «What is Philosophy?», primero de su libro *Some Main Problems of Philosophy* y originariamente redactado en 1910, Moore propone la siguiente definición del cometido de la filosofía: «El primero y más importante problema filosófico consiste en proporcionar una descripción general de la totalidad del universo»[14]. Años más tarde, en su curso de 1933-1934 recogido en las postumas *Lectures on Philosophy,* Moore nos ofrece una definición lexicográfica más bien que estipulativa de «filosofía», esto es, una definición tendente a reproducir el uso del vocablo vigente por esas fechas de auge del análisis filosófico. El curso consiste todo él en una glosa de la bien conocida distinción de Broad entre «filosofía crítica» y «filosofía especulativa»[15]. Con detalladas cualificaciones en las que aquí no nos podemos detener, Moore acaba identificando a la primera con la filosofía analítica —entendida como el estudio de

13. Cf. M. WARNOCK, *Ethics since 1900,* Oxford, 1960 (hay trad. cast, de C. López-Noguera, *Etica contemporánea,* Labor, Barcelona, 1968), págs. 16 y ss.

14. Cf. G. E. MOORE, *Some Main Problems of Philosophy,* Londres, 1953, c. I., «What is Philosophy?», págs. 1-27, pág. 2.

15. Cf. C. D. BROAD, «Critical and Speculative Philosophy», en J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy. First Series,* Londres, 1924. Una exposición en castellano de la citada distinción puede encontrarse en el libro del autor *El pensamiento científico,* trad, de R. L Pérez y C. L Landa, Tecnos, Madrid, 1963, págs. 15-24.

«cuestiones relativas al significado de las palabras, frases y formas de expresión»— y caracterizando a la segunda, igual que antes, como el estudio de «cuestiones relativas a la realidad en su conjunto»[16]. Y por si hubiera alguna duda acerca de esta su comprensiva manera de entender la filosofía, todavía en 1942 replicaría a su caracterización como un filósofo analítico por parte de John Wisdom en los siguientes términos: «(Wisdom) habla... de mi concepción de la filosofía como análisis', como si alguna vez yo hubiera dicho que la filosofía se reduzca a análisis. Cierto es que un poco antes... (Wisdom) matizaba un tanto aquella afirmación al hablar de 'las implicaciones de mi práctica en lo tocante al auténtico cometido de la filosofía', donde pienso que por mi práctica' entendía mi costumbre de procurar analizar y por 'implicaciones de la misma' que tal modo de proceder implicaría la creencia por mi parte de que el resto de los filósofos debieran hacer otro tanto y *nada más que eso.* Mas no es verdad que yo haya dicho, creído o dado a entender nunca que el análisis sea el único cometido apropiado de la filosofía. De mi práctica del análisis se puede ciertamente desprender que este último es, en mi opinión, *uno* de los cometidos de la filosofía. Pero eso es todo lo lejos a que estoy dispuesto a llegar en mis concesiones. Y analizar no es, desde luego, lo único que en realidad he tratado de hacer»[17].

El denominador común de la concepción de la filosofía sustentada por él en todas esas fases de su pensamiento es lo que llama Moore el «Common Sense view of the world», que tiene más que ver —no lo olvidemos— con la filosofía especulativa que con la propiamente analítica. El sentido común ha gozado de decididamente buena reputación en la tradición filosófica de lengua inglesa Dejando a un lado a los autores escoceses de esa invocación, los orígenes de aquel crédito se remontan por lo menos a Locke, si no a Francis Bacon. Y hasta el propio Hume, insistentemente solicitado por las tentaciones escépticas, se inclinó con frecuencia a anteponer el punto de vista «vulgar» al «filosófico». Tan sólo Berkeley mantuvo sin pestañear su negativa a condescender con las vulgaridades del sentido común. Y Berkeley fue siempre el paradigma de la sofisticación filosófica que Moofe se había propuesto debelar. «A Defense of Common Sense» constituye el eslabón central de una trilogía cuya primera pieza vendría a ser «The Kε-

16. G. E. MOORE, *Lectures on Philosophy*, cit., III, «Selections from a Course of Lectures Given in 1933-34», págs. 153-196.

17. G. E MOORE, «A Reply to My Critics», cit., págs. 675-76. El trabajo de Wisdom al que alude Moore es su contribución «Moores Technique» a *The Philosophy of G. E. Moore*, págs. 419-450.

futation of Idealism» (1903) y cuya pieza terminal la constituye su «Proof of an External World» (1939)[18]. En el primero de esos trabajos se fustiga la tesis del *esse est percipi* y en el segundo se demuestra la existencia de «cosas exteriores a nosotros» mediante el famoso procedimiento de levantar las dos manos y decir, acompañándose de sendos gestos con la derecha y con la izquierda, «Aquí hay una mano y aquí hay otra». Esta demostración, a la que debe Moore su imagen pública de un moderno Doctor Johnson sin necesidad de bastón, tiene poco que ver con los refinamientos de los filósofos analíticos, quienes no han dado muestras de demasiada estima por la misma. Max Black ha apuntado, probablemente con razón, que el escéptico consideraría irrelevante la argumentación de Moore para sus cuitas *filosóficas,* mientras que —a efectos *prácticos*— está claro que no habrá de ocurrirse le comprar tan sólo un guante fundado en la sospecha de que su segunda mano pudiera no existir, lo que acreditaría la irrelevancia del argumento también a este respecto[19]. Y el comentario más piadoso que la prueba de Moore sugiere a Friedrich Waismann es el de que «se trata, a no dudarlo, de un gran probador ante los ojos del Señor»[20].

Los rasgos fundamentales de la cosmovisión mooreana del sentido común se hallan ya trazados con vigor en el trabajo «What is Philosophy?» más arriba citado. El sentido común admite con certeza la existencia en el Universo de dos tipos de cosas, a saber, objetos materiales y actos de consciencia. Los primeros, por descontado, podrían existir —y de hecho han existido, existen y presumiblemente existirán—, aunque nosotros no seamos conscientes de que lo hacen, si bien —dadas las adecuadas circunstancias de tiempo y de lugar— será posible, al menos en principio, que alguien cobre consciencia de los mismos. Sobre la base de este puñado de creencias del sentido común, que nadie se atrevería a negar ni acaso a enunciar en virtud de su obvia condición de perogrulladas, se levantan los edificios de las ciencias especiales encar-

18. El trabajo «The Refutation of Idealism», *Mind* XII, 1903, págs. 433-53, se halla recogido en los ya citados *Philosophical Studies;* el trabajo «Proof of an External World», *Proceedings of the British Academy,* vol. XXV, 1939, págs. 273-300, lo está en este libro.

19. M. BLACK, «Linguistic Method in Philosophy», en *Language and Philosophy,* Ithaca, Nueva York, 1949, págs. 3-22, p. 11 (este trabajo ha sido traducido al castellano por C. Solís, en J. Muguerza, ed., *Lecturas de filosofía analítica, I,* Alianza Universidad, Madrid).

20. F. WAISMANN, «HOW I See Philosophy», en H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy,* Londres, 1956, págs. 447-90, p. 448 (hay traducciones castellanas de C. Aldama y otros en A. J. Ayer, ed., *El positivismo lógico,* Fondo de Cultura Econòmica, México-Buenos Aires, 1965, y de C. Solís, en J. Muguerza, ed., *Lecturas de filosofía analítica, I,* cit.).

gados de incrementar nuestra información sobre determinadas áreas de uno u otro de aquellos dos grandes géneros de cosas, sean físicas o psíquicas. El conocimiento que las ciencias nos proporcionan de esas cosas es continuo con el conocimiento de sentido común que de ellas poseíamos. Por lo demás, quienes admitan que esas cosas existen relacionadas entre sí en el espacio y en el tiempo, difícilmente rechazarán la realidad del espacio y el tiempo mismos, aunque estarán en su derecho de negarles análogo carácter sustancial que el concedido a unas y otras. Con este último añadido queda, en fin, completa la descripción general de *toda,* el universo que el sentido común nos facilita. Pero no hay que pensar que los filósofos, que Moore no ignora son difíciles de contentar, se consideren satisfechos con semejante descripción. Algunos de entre ellos tratarán de ampliarla con la introducción de nuevos géneros de entidades de naturaleza asimismo sustancial, tal y como sucede, por ejemplo, con quienes admiten la existencia de Dios. Moore opina que la introducción de dichas entidades va, en rigor, *más allá* del sentido común, lo que equivale a traspasar a quienes las admiten el *onus probandi* de las mismas. Otros filósofos, en cambio, tratan, más bien que de ampliarlo, de contradecir nuestro repertorio de creencias del sentido común, tal y como sucede, por ejemplo, con quienes niegan que podamos conocer todas o algunas de las cosas que el sentido común alega conocer o quienes niegan sencillamente que las haya. El cometido de Moore en este punto es meramente expositivo, lo que le excusa de toda obligación apologética. Pero es evidente que *su* filosofía no sólo no pretende llevarle la contraria al sentido común, sino que se articula en torno al mismo según las diferentes parcelas problemáticas a que su aceptación pudiera dar lugar problemas relativos a la existencia de estos o aquellos géneros de cosas, de la incumbencia de la metafísica; problemas relativos a la génesis y validez de nuestro conocimiento de esas cosas, de la incumbencia de una teoría del conocimiento en estrecha vecindad con la psicología y con la lógica; problemas, finalmente, relativos a lo que sea bueno o malo hacer con ellas, de la incumbencia de la ética o filosofía moral[21].

Como su título indica, «A Defence of Common Sense» no se limita ya a exponer una filosofía del sentido común, sino intenta *defender* la cosmovisión de este último frente a las críticas filosóficas que antes se insinuaban en su contra. Los enunciados de índole un tanto abstracta —como «Existen objetos materiales», «Hay actos de consciencia» o «El espacio y el tiempo son reales»— que el

21. G. E. MOORE, *Some Main Problems if Philosophy,* cit., c. I.

sentido común patrocinaba en el párrafo precedente se corresponden con conjuntos de enunciados más concretos que, en lisa y llana prosa, vendrán a decir que se dan realidades como mi cuerpo y otros cuerpos sobre la superficie de la tierra, que yo y otros sujetos percibimos, imaginamos y recordamos, que dos o más cosas existentes pueden hallarse unas a la derecha o a la izquierda de otras y preceder algunas de ellas a algunas de las restantes, etc., etc., etc. La relación entre estos enunciados expresados en román paladino y aquellos otros más prosopopéyicos es más o menos la siguiente: la denegación de que existan objetos materiales implica la denegación del correspondiente conjunto de enunciados relativos a la presencia de realidades corporales sobre la superficie de la tierra, tal y como la denegación de que haya actos conscientes implica la denegación del correspondiente conjunto de enunciados relativos a nuestra capacidad de percibir, imaginar o recordar (a la inversa, la afirmación de que alguien es capaz de percibir, imaginar o recordar implicaría el rechazo de la afirmación de que no hay actos de consciencia, tal y como la afirmación de que hay un cuerpo sobre la superficie de la tierra implicaría el rechazo de la afirmación de que no existen objetos materiales). Ahora bien, Moore se resiste a conceder que nadie en su sano juicio pueda negar que se den realidades corporales sobre la superficie de la tierra, ni que seamos capaces de percibir, imaginar o recordar, ni que las cosas guarden entre sí relaciones espaciales o temporales. Pese a lo cual no faltan, sin embargo, filósofos sofisticados que —en una u otra versión de las mismas— hayan tenido la ocurrencia de sostener tesis como éstas: «No existen objetos materiales», «No hay actos de consciencia», «El espacio y el tiempo son irreales». Ante cada una de estas sorprendentes aseveraciones, Moore *podría* siempre responden «¿Cómo se atreve usted a decir eso? Aquí hay una mano y aquí hay otra; usted y yo podemos percibirlas por igual; vea usted que una de ellas se halla a mi derecha y la otra a mi izquierda; y que, si lo deseo, muevo primero ésta y luego aquélla.» Pero, en rigor, ni tan siquiera *necesitaría* decir nada de eso, pues se trata de algo que el filósofo sofisticado sabe de sobra y lo admite sin reservas —como cualquier otro hijo de vecino— tan pronto se apea de su alto coturno doctoral para pasear entre la gente a ras del suelo. Lo que equivale a decir que hace suyas —aunque, a decir verdad, *no al mismo tiempo*— proposiciones evidentemente incompatibles, incoherencia esta última que ningún filósofo, sofisticado o no, debiera permitirse[22]. Ésta es,

22. G. E. MOORE, en esta obra, págs. 47-74.

muy concentrada (y sin duda también empobrecida), la sustancia de la defensa mooreana del sentido común.

Según se ha indicado hace un momento, la premisa de su razonamiento no ofrece dudas para Moore. Aunque en broma se diga que el sentido común es el menos común de los sentidos, lo cierto es que es lo suficientemente *común* como para que pueda nadie eximirse de compartir sus convicciones: «Si... mi posición filosófica... hubiera de ser bautizada con un rótulo, según se ha hecho usual entre los filósofos a la hora de clasificar las posiciones de otros filósofos, pienso que habría que hacerlo así diciendo que soy uno de aquellos que sostienen que la 'cosmovisión del sentido común' es, en algunos de sus aspectos fundamentales, *absolutamente* verdadera. Pero se ha de recordar que, en mi opinión, *todos* los filósofos han coincidido sin excepción conmigo en este punto, de suerte que la verdadera divisoria que de ordinario se establece a este respecto discurriría sencillamente entre los filósofos que *asimismo* sostienen puntos de vista inconsistentes con aquellos aspectos de la cosmovisión del sentido común' y los que no incurren en tamaña inconsistencia»[23]. Ahora bien, aun si la premisa resultara de hecho incontestable, cabría aún preguntarse cuál sea en rigor el grado de cogencia del razonamiento de Moore. En su opinión, la posición de los filósofos que aceptan —cosa que todos ellos hacen— la cosmovisión del sentido común y que «asimismo» sostienen puntos de vista inconsistentes o incompatibles con esta última es una posición incoherente. Y ciertamente lo es en uno u otro sentido del vocablo. Pero el problema es, justamente, *en qué sentido.* ¿Es su incoherencia tanto como una incoherencia *lógica?* O, con otras palabras, ¿es la incompatibilidad o inconsistencia entre sus diferentes aserciones tanto como una *contradicción?* Lo sería si el adverbio «asimismo», de que se sirve Moore, quisiera exactamente decir «al mismo tiempo». Pero antes ya vimos que éste podía no ser el caso. Al filósofo sofisticado le sería dado, por ejemplo, responder que una cosa es escribir libros de filosofía —como hace, supongamos, de las nueve de la mañana a las dos de la tarde— y otra muy diferente tomar, de cuatro a cinco, café con los amigos (o, por resucitar un clásico ejemplo, jugar con ellos al chaquete, si todavía se estila dicho juego).

Pues bien, esta duplicidad es lo que Moore se niega en redondo a tolerar. Bien miradas las cosas, se trata de una duplicidad sospechosamente parecida a la del esquizofrénico, lo que quizás explique que un seguidor de Moore —o, más exactamente, un seguidor

23. ***Ibid.*****, pág. 63.**

del segundo Wittgenstein que fue alumno de Moore— haya aconsejado enviar a esos filósofos al psicoanalista[24]. Pero Moore no propuso para ellos ninguna terapéutica de ese u otro género. No los consideraba como enfermos. Ni tampoco veía en ellos víctimas más o menos involuntarias de una confusión. Se diría, más bien, que creía que obran como lo hacen por mala fe, la mala fe del filisteo que halla placer en apabullar al hombre sencillo. Y la misma incoherencia que les caracteriza es, diríamos, también de orden *moral,* ya que no estrictamente lógico[25]. Lo que Moore hizo entonces fue pagarles en la misma moneda, tomando sus palabras en un sentido literal muy diferente del que pomposamente pretendían asignarles y convirtiéndolas así en apabullantes desatinos. Según cuentan sus biógrafos, Moore se hizo famoso en las discusiones del Moral Science Club de Cambridge por su desarmante manera de preguntar al interlocutor: «Oh, *¿realmente* es *eso* lo que usted piensa?». Esa es la táctica que aplica ante la campanuda afirmación de que no existen objetos materiales: «Oh, *irealmente* piensa usted que mis dos manos —he aquí una de ellas, he aquí la otra— son *irreales?».*

Uno no puede por menos de mirar con simpatía esa admirable obstinación de Moore en llamar al pan, pan y al vino, vino. Pero, por suerte o por desgracia, lo que cuenta a la hora de medir la cogencia de un razonamiento filosófico no son las consideraciones de orden moral, sino tan sólo consideraciones de orden estrictamente lógico. Y, desde esta perspectiva, no hay más remedio que concluir que el razonamiento de Moore dista de resultar cogente, produciendo la inevitable sensación *de dar precisamente por sentado lo que trata de demostrar.* Si lo que se pretende demostrar es la existencia de objetos materiales, de nada vale, en efecto, aducir la existencia de dos manos previamente catalogadas como «objetos materiales». O, con otras palabras, el interlocutor de Moore'siempre podrá redargüir: «Yo no niego que existan sus dos manos. Lo que niego es que sean objetos materiales.»

Esta última respuesta nos pone en la pista de un nuevo tipo de consideraciones, esta vez de orden epistemológico, que asimismo

24. Cf. MORRIS LAZEROWITZ, *The Structure of Metaphysics,* Londres, 1955. Para su interpretación de Moore, véanse asimismo «Moore and Philosophical Analysis», en *Studies in Metaphilosophy,* Londres, 1964, págs. 182-213; *Philosophy arid Illusion,* Londres-Nueva York, 1968, págs. 99-118 y 167-177; y «Moore and Linguistic Philosophy», en *G. E. Moore. Essays in Retrospect,* cit., págs. 102-121.

25. La noción de «incoherencia» manejada por Moore guarda algún parecido con la noción de «desatino *(oddness)* descrita por P. H. Nowell-Smith en *Ethics,* Oxford, 1957, págs. 74 y ss. (por lo demás, el autor habla ahí -sin demasiada propiedad en ocasiones- de *logical oddness).*

podrían esgrimirse frente a Moore. Los teóricos contemporáneos de la ciencia, al prevenirnos contra las consecuencias de un empirismo demasiado crudo, nos recuerdan con insistencia que no hay «hechos» sino para «teorías», de suerte que —estando sometidas estas últimas a incesante revisión— también lo está incesantemente nuestra visión científica del mundo[26]. Lo que reza de las teorías científicas reza igualmente —y hasta diríamos *a fortiori*— de aquellas teorías filosóficas que de algún modo aspiren a ser tenidas por continuas con la ciencia (no reza en cambio, por supuesto, de aquellas que aspiren a la inamovilidad de los dogmas teológicos). Ahora bien, comoquiera que deseemos adjetivarla ulteriormente, *la cosmovisión del sentido común es también una teoría.* Y lo que está por ver es si esa teoría se considera o no se considera revisable, esto es, si se admite la posibilidad de errar en ella para tener así también la posibilidad de que el sentido común acierte alguna que otra vez.

Moore parece admitir en ocasiones la posibilidad de errores del sentido común, pero los atribuye invariablemente a la vaguedad de esta última noción[27]. Es decir, en un momento dado podrían tomarse por creencias del sentido común creencias que un examen más a fondo revelará como controvertibles o simplemente falsas. Pero, dado que a la vez sostiene que las creencias del sentido común que de veras resultaran ser tales habrán de ser *eo ipso* incontrovertiblemente verdaderas[28], hay que pensar que el error estribaría, en cualquier caso, en una inadecuada caracterización de lo que sea el «sentido común». Moore no nos suministra, sin embargo, ninguna indicación precisa para caracterizarlo más adecuadamente, pues ofrecer una lista de creencias del sentido común es algo muy distinto que proveernos de un criterio paira identificar a las creencias de ese género. Y confiar su identificación a las instituciones más o menos certeras del propio sentido común —como, en último extremo, da Moore la sensación de hacer— constituye, además de un círculo vicioso, un procedimiento seguramente reputable de dogmático.

La debilidad de la posición de Moore no ha escapado a los filósofos analíticos de la última —o penúltima— hornada, esto es, a

26. Cf. sobre este punto mi trabajo «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia», *Teorema*, 3, 1971, págs. 25-60.

27. Véase más adelante, en esta obra, pág. 63.

28. *Ibid.*, loc. cit.

los llamados «filósofos lingüísticos», «filósofos del lenguaje ordinario» o, como aquí los llamaremos, «filósofos del lenguaje común»[29]. Eso les ha llevado a intentar robustecerla con argumentos de su propia cosecha, transformando la defensa mooreana del *sentido común* en una defensa del *lenguaje común*. Como veremos a continuación, dicha transformación da pie a preguntar si no nos encontramos ante uno de esos casos en los cuales se dice que el remedio es peor que la enfermedad.

La apropiación de Moore por parte de los filósofos del lenguaje común no tiene a su favor el testimonio de la historia, y así ha sido señalado más de una vez[30]. Por nuestra parte ya hemos visto que Moore no fue *tan sólo* un analista, pero ahora es el momento de decir que —en la medida en que lo fue— no fue *tampoco* un analista de la última, o penúltima, hornada Su práctica del análisis tiene en todo momento más que ver con el cultivo clásico del mismo —el del Russell del atomismo lógico, por ejemplo— que con el de sus practicantes posteriores para los que el lenguaje es el objeto preferente, cuando no exclusivo, de la pesquisa filosófica (el trabajo dedicado a la teoría russelliana de las descripciones que se recoge en este libro acaso no transmita demasiado fielmente esa impresión, ocupándose como se ocupa de cuestiones relativamente técnicas; mas, si se nos pregunta por los pasajes de su obra relevantes a este respecto, no hay más que añadir *passim* a la mención de aquélla en su conjunto). La cualificación de sus vinculaciones con el pensamiento del último Wittgenstein no es, en cambio, nada fácil. Sus apuntes de los cursos de Wittgenstein, recogidos asimismo en el presente volumen, son los de un oyente fiel y circunspecto, resultando un tanto opacos a la mirada hermenéutica. Nada hay en ellos, por lo menos, que nos permita ver en Moore a un precursor, y mucho menos a un secuaz, del pensamiento wittgensteiniano del momento. Por lo demás, el propio Moore se preguntó una vez «hasta qué punto fue positivamente influido por el mismo alguno de sus escritos»[31], mas su respuesta —«no sé decirlo»— no es muy esclarecedora. Y la opinión más extendida entre los estudiosos de su obra —excepción hecha, claro

29. Sigo en este punto la traducción de *ordinary language* por «lenguaje común» adoptada por J. R. Capella en V. C. Chappell (ed.), *El lenguaje común,* Tecnos, Madrid, 1971. Tal traducción se ajusta particularmente bien a nuestra intención de referirnos, en lo que sigue, a la interpretación lingüística de la defensa mooreana del sentido común. Pero, dado que no todos los filósofos lingüísticos han basado en dicha interpretación su propia concepción de la filosofía, sería notoriamente injusto extender a ellos las críticas que más abajo se dirigen contra la «filosofía del lenguaje común».

30. Cf. a este respecto A. R. WHITE, *G. E. Moore. A Critical Exposition,* Oxford, 1958, cc. MIL

31. G. E. MOORE, «An Autobiography», cit., pág. 33.

está, de los wittgensteinianos— es que aquella influencia no es detectable en parte alguna[32].

Los detalles históricos, no obstante, no nos interesan gran cosa en este punto. Pues la *interpretación* de la defensa mooreana del sentido común como una defensa del lenguaje común merece ser considerada por sí misma. Aun si no el único, el intento que Norman Malcom ha hecho —en diversos trabajos[33]— por sostener dicha interpretación acaso sea el más resonante. En lo que sigue, pues, lo tomaremos como muestra.

Por razones comprensibles en un filósofo poco entusiasta de la especulación, aun la morigerada, Malcolm no se interesa para nada por la cosmovisión del sentido común: una persona de sentido común es, simplemente, una persona sensata o de buen juicio, no una persona que sustente estas o aquellas creencias, cuánto menos una cosmovisión[34]. Pero, por lo demás, Moore no es un simple epígono de Thomas Reid que se limite a repetir su apelación al sentido común así entendido. Por el contrario, la auténtica comprensión del carácter de su obra nos pone en situación de modificar radicalmente nuestra concepción toda de la filosofía y, consiguientemente, nuestro ejercicio de la misma. Lo importante, pues, es conseguir esa «auténtica comprensión del carácter de su obra» y, muy concretamente, de su refutación de aquellas tesis filosóficas —como «No existen objetos materiales», «No hay actos de consciencia» o «El espacio y el tiempo son irreales»— que para Moore constituían el colmo del absurdo. En opinión de Malcolm, «la esencia de la técnica refutatoria de esas proposiciones filosóficas que Moore pone en práctica consiste en hacer ver que las proposiciones en cuestión *atentan contra el lenguaje común*»[35]. Tal interpretación le obliga, en primer término, a mostrar de qué modo se produce ese atentado; y, en segundo, a explicar por qué el hecho de mostrar que una proposición filosófica atenta contra el lenguaje común refuta a ésta.

Por lo que hace al primer punto, y para servirnos del ejemplo favorito del propio Malcolm, si un filósofo dijese «No podemos te-

32. Ésta es, por ejemplo, la opinión de R. B. Braithwaite, «George Edward Moore, 1873-1958», en G. *E. Moore, Essays in Retrospect,* cit., pág. 29, quien no obstante recuerda la declaración de Moore en el sentido de que Wittgenstein le hizo «desconfiar de muchas cosas que, de no ser por él, me habría sentido inclinado a admitir sin ambages» (loe. cit.).

33. Cf. NORMAN MALCOLM, «Defending Common Sense», *Philosophical Review,* LVIII, 1949, págs. 201-20; «Moore and Ordinary Language», en *The Philosophy of G. E. Moore,* cit., págs. 343-68; «George Edward Moore», en *Knowledge and Certainty,* Englewood Cliffs, N. J., 1963 (reproducido en G. *E. Moore. Essays in Retrospect,* cit., págs. 34-52).

34. N. MALCOLM, «George Edward Moore», cit., págs. 38-43.

35. N. MALCOLM, «Moore and Ordinary Language», cit., pág. 349.

ner por cierta la verdad de ninguna proposición referente a objetos físicos», Moore le respondería: «Tanto usted como yo tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas; y cuán absurdo sería sugerir que no lo sabemos, sino que solamente nos parece probable y que tal vez no sea el caso que las haya». La afirmación de nuestro filósofo es lo que llama Malcolm una afirmación *paradójica,* esto es, se trata de una afirmación que una persona no maleada por la filosofía consideraría sorprendente[36]. Esto es tal vez lo que se quiere dar a entender cuando se dice que va contra el «sentido común». Pero, en rigor, nuestro filósofo no dejaría de confiar —como cualquier otra persona— en su certeza de la existencia de esas sillas a la hora de sentarse o evitar tropezarse con las mismas. El desacuerdo entre el filósofo y quienes no lo son no versa, pues, sobre una *cuestión de hecho* relativa a si tenemos o no conocimiento cierto de que existan esas sillas. Lo que al filósofo le pasa es que, por alguna razón difícil de explicar, considera *inapropiado* el modo de hablar de los demás mortales y, en lugar de decir «Tengo por cierto que P», prefiere decir «Téngo por más o menos probable que P» o algo por el estilo (donde «P» representaría, en uno y otro caso, una proposición referente a objetos físicos). El desacuerdo entre el filósofo y quienes no lo son versaría, pues, sobre una *cuestión de lenguaje.* O, dicho de otro modo, la afirmación filosófica «No podemos tener por cierta la verdad de ninguna proposición referente a objetos físicos» no sería sino un modo equivocado de sostener la afirmación «La expresión "tener por cierta" no se aplica con propiedad a las proposiciones referentes a objetos físicos». Y, paralelamente, la respuesta de Moore «Tanto usted como yo tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas; y cuán absurdo sería sugerir que no lo sabemos, sino que solamente nos parece probable y que tal vez no sea el caso que las haya» sería un modo equivocado de afirmar «Cuando digo que los dos tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas, me estoy expresando con absoluta propiedad; y sería, en cambio, inapropiado decir que sólo nos parece probable que así ocurra». Tanto la afirmación del filósofo como la respuesta de Moore son, así pues, afirmaciones lingüísticas disfrazadas. Y, una vez despojadas de su disfraz, quedaría en claro que mientras la primera viola el uso común de la expresión «tener por cierto», lo que hace la segunda es restaurarlo[37].

Pasando ahora al segundo punto, Malcolm juzga que —una vez

36. ***Ibid,*** **págs. 348, 361 y ss.**
37. ***Ibid,*** **págs. 351-54.**

convenientemente traducida— la respuesta de Moore consigue plenamente su objetivo, esto es, refuta de manera concluyente la tesis filosófica que se proponía refutar. Al contraponer a esta última nuestra certeza de que existen las sillas que vemos y tocamos en una habitación, lo que hace es ofrecernos un *paradigma* de certeza absoluta si la hay[38]. Y esa instancia ejemplar de lo que sea estar ciertos de algo nos advierte de lo extravagante que sería, cuando estamos en una habitación en la que vemos y tocamos sillas, decir que «sólo nos parece probable» que las haya. Si, por ejemplo, un niño que aprende el lenguaje llegara a decir —en una habitación en la que hay sillas— que es «altamente probable» que las haya, sonreiríamos y *corregiríamos su lenguaje.* Y, de análoga manera, todo lo que conseguirá el filósofo empeñado en emplear esa extraña jerga será hacernos sonreír o soltar una franca carcajada. Pues el caso es que *hay* un uso común de la expresión «tener por cierto» que se aplica á las proposiciones referentes a objetos físicos, y toda pretensión de suplantarlo mediante giros más o menos alambicados se estrellaría contra nuestro «sentido del lenguaje». Por descontado, la certeza de que son acreedoras esas proposiciones no es la misma que la de las proposiciones lógicamente verdaderas, como la proposición «En esta habitación hay sillas o no las hay», cuya negación es contradictoria. Mas, dado que la lógica no monopoliza la certeza que pueda darse en este mundo, sería falso decir que la expresión «tengo por cierto» no se aplica a las proposiciones referentes a objetos físicos. Todo lo que sucede es que proposiciones lógicas y empíricas son ciertas de distinta manera, esto es, que el sentido en que aquella expresión se aplica a las segundas *es diferente* del sentido en que se aplica a las primeras. Pero basta que tenga *una* aplicación a las proposiciones empíricas para que la refutación de Moore se cumpla. Por lo demás, Malcolm previene una objeción posible. Alguien podría, en efecto, reprocharle que el lenguaje común es el lenguaje de los hombres corrientes, y éstos son muchas veces ignorantes, están mal informados y se equivocan, por lo tanto, con más frecuencia de lo deseable. ¿No decía todo el mundo en cierta época que la tierra era plana, cuando en

38. ***Ibid.*****, págs. 354-55. La importancia concedida en este trabajo al llamado «argumento del caso paradigmático» se halla un tanto mitigada en el ulterior «George Edward Moore», pág. 49 y nota 1 al pie, donde Malcolm advierte que -en orden a conseguir el objetivo refutatorio perseguido- ni tan siquiera sería menester exhibir un caso paradigmático de aplicación *actual* de la expresión controvertida, bastando con mostrar la *posibilidad* de su uso correcto. (Al parecer, Moore se equivocó una vez en público al aplicar por vía de ejemplo la expresión «Allá veo una puerta», con el consiguiente regocijo de los adversarios de su posición que le escuchaban.)**

realidad acontece que es redonda? La réplica de Malcolm consiste en distinguir entre «errores fácticos» —el error de un señor que sostuviese que ningún barco navegando hacia el Oeste podría volver al punto de partida— y «errores lingüísticos» —el error de un señor que, convencido de la posibilidad de dar la vuelta al mundo sin bajarse del barco, se obstinase en llamar «plana» y no «redonda» a la tierra—. Del primero de aquellos dos señores diríamos que sufre una «equivocación acerca de los hechos». Del segundo, en cambio, habríamos de decir que «hace un mal uso del lenguaje». En opinión de Malcolm, los filósofos —a diferencia del hombre corriente (o, para nuestro caso, del científico)— no yerran acerca de los hechos, de suerte que bastará una mejor información para sacarles de su yerro. Los filósofos yerran en su uso del lenguaje, y el correctivo que a estos efectos se precisa consiste en enseñarles a hablar como Dios manda, esto es, como lo hace la comunidad[39].

La conclusión final de Malcolm es la de que «el lenguaje común *es* lenguaje correcto», de suerte que el filósofo hará bien en dejarlo tal como está[40]. Eso no implica, desde luego, que el lenguaje común sea insusceptible de reforma. Un científico, por ejemplo, podría tratar de reformarlo, pues —como Malcolm concede y se desprende del ejemplo de la redondez de la tierra— una proposición científica puede ser paradójica (esto es, chocar con lo que todo el mundo o casi todo el mundo considera que son los hechos) y no ser falsa. Pero, por el contrario, «una proposición filosófica no puede ser paradójica y *no* ser falsa...; ...(dado que) si una proposición filosófica es paradójica, ello se debe a que afirma la impropiedad de una forma de hablar común; ...pero no es posible que sea impropia una forma común de hablar»[41]. La afirmación de que una proposición filosófica no puede ser paradójica y no ser falsa tendría que inquietar a los filósofos: a poco perspicaces qué éstos sean, les será fácil darse cuenta de que condena a la filosofía a la más aplastante inanidad; y, si tuvieran el humor un tanto ácido, acaso contraargumentasen admitiendo que efectivamente ése es el futuro reservado a Malcolm y los demás filósofos del lenguaje común. Pero este tipo de contraargumentos vale, a decir verdad, de poco; y lo que habría que hacer, entre filósofos, es indagar si Malcolm tiene razón o no.

39. ***Ibid.*****, págs. 356 y ss.**

40. ***Ibid,*** **pág. 362. La raigambre wittgensteiniana de estas afirmaciones no necesitaría ser recordada, pero en su «George Edward Moore», pág. 52, Malcolm se cuida de destacarla expresamente.**

41. ***Ibid,*** **loc. cit.**

Volvamos para ello a su argumentación. La distinción entre errores *fácticos* y *lingüísticos,* que ocupa en ella prominente lugar, es, por lo pronto, algo más problemático de lo que Malcolm da a entender. Los ejemplos de Malcolm, como el antes citado, se refieren todos ellos al lenguaje descriptivo, donde el uso común de los vocablos reviste perfiles relativamente nítidos: si un antropólogo estuviese aprendiendo el castellano y pronunciase la palabra «hombre» al ver a un elefante en el zoológico, sería fácil colegir que hasta la fecha no ha hecho grandes progresos, pues evidentemente está incurriendo en un error lingüístico. La nitidez del uso común de los vocablos es, desde luego, harto menor en otros tipos de contextos lingüísticos, como pongamos por caso el del lenguaje evaluativo: si una persona aplicase el adjetivo «justa» y otra aplicase el adjetivo «criminal» a la guerra de los Estados Unidos en el Vietnam, sería un tanto improcedente preguntarse cuál de las dos está incurriendo en un error lingüístico (no discutamos ahora si sería también improcedente preguntarse cuál de las dos está incurriendo en un error fáctico). Pero la nitidez del uso común de los vocablos en el propio lenguaje descriptivo sólo es, como se ha dicho, *relativa.* Ello podría deberse en parte a que la misma distinción entre aspectos descriptivos y aspectos evaluativos del lenguaje no siempre es fácil de establecer una persona puede llamar «milagro» a lo que otra persona llamaría «acaecimiento fortuito» (el uso común de «milagro», por lo demás, ha sido *muy común* en ciertas épocas). Pero en parte se debe a que lo que llamaba Malcolm nuestro «sentido del lenguaje» —como lo que llamaba Moore nuestro «sentido común»— incorpora, le interese a aquél o no, una cosmovisión, esto es, *ingredientes teoréticos.* Lo que hace el científico cuando propone la reforma del lenguaje común no es solamente modificar nuestro uso común de los vocablos, sino *asimismo* la teoría incorporada por dicho uso: la modificación einsteiniana de nuestro uso común del adjetivo «simultáneo» resulta inseparable de las modificaciones por él impuestas a la mecánica clásica, tal y como el nuevo uso que Einstein dispensa a ese adjetivo resulta inseparable de los postulados de la teoría especial de la relatividad (Lavoisier expresó ya con gran acierto la indisoluble trabazón entre teoría y lenguaje en el dominio de la ciencia al confesar que su proyecto de reformar la nomenclatura de la química se convirtió, sin casi darse cuenta él mismo ni poderlo evitar, en una nueva teoría de los elementos). Ahora bien, si un señor se empeñara en llamar «simultáneos» a dos sucesos acontecidos el uno en Sirio y el otro en la Tierra, ¿en qué diríamos que incurre: en un error lingüístico o en un error fáctico? La decisión

en pro de una u otra de ambas alternativas no sería fácil, desde luego[42].

Digamos, pues, que nuestro hombre incurre en esos dos errores a la vez, lo que ciertamente no deja bien parada la distinción que Malcolm deseaba establecer. Para un viejo positivista, cuanto llevamos dicho hasta el momento no sería todavía motivo suficiente para conceder a los filósofos análogo derecho a la reforma del lenguaje común que el concedido a los científicos. Los científicos —diría el positivista— se hallan en situación de corregir los errores lingüísticos de los usuarios del lenguaje común *porque* están en situación de corregir sus errores fácticos, cosa que los filósofos nunca podrían hacer, dado que la filosofía (salvo mejor parecer de los metafísicos desenfrenados) no es de por sí capaz de incrementar nuestra información acerca del mundo de los hechos. Es dudoso que Malcolm hiciera suya —por lo menos conscientemente— esta línea de defensa, pues los filósofos del lenguaje común no suelen ver con buenos ojos lo que alguno de ellos ha llamado el grosero cientificismo de los positivistas. Pero, por lo demás, el metafísico sofrenado podría responderles que, aun si el contenido informativo de las cosmovisiones filosóficas no excede al de la suma de las teorías científicas existentes (excedería, en cambio, a éstas en otro género de contenidos, por ejemplo evaluativos), aquéllas tal vez puedan contribuir en un momento dado a una mejor ordenación de todo ese material que la llevada a cabo por las cosmovisiones del lenguaje común. Para nuestros propósitos, no obstante, podremos dejar en paz a la metafísica —desenfrenada o sofrenada— y concentrarnos en el ejemplo epistemológico que Malcolm proponía de «proposición filosófica paradójica». Para Malcolm, el uso filosófico de la expresión «tener por cierto» no era perverso porque sí o gratuitamente: el filósofo deseaba poner de manifiesto que la certeza de los enunciados empíricos y la de los enunciados formales no es la misma. Pero, ¿por qué vedarle entonces la posibilidad de que eche mano de expresiones diferentes para servir en cada caso de vehículo a dos nociones diferentes? Alguien podría decir incluso que eso es lo que hay que hacer cuando deseamos expresar nuestro pensamiento sin equívocos ni ambigüedades (hasta donde sea posible hacerlo así, pues no siempre es posible —por desgracia— en la exacta medida en que ello es necesario).

42. Compárense sobre este punto las observaciones de F. Waismann, *The Principies of Linguistic Philosophy,* Londres-Nueva York, 1965, págs. 11 y ss., y K. R. Popper, *The Open Society,* 4.ª ed., Princeton, N. J. (hay trad. cast, de E. Loedel, *La sociedad abierta*, Paidos, Buenos Aires, 1967), c. 11, II, *ad finem* Cf. también J. Muguerza, *¿Más allá de la filosofía?,* Madrid, Taurus, c. III.

Obsérvese que aquí no entro ni salgo en cuál sea la sustancia de la reforma del lenguaje común que el epistemologo de turno haya de propugnar. Eso dependerá, naturalmente, del conjunto de sus opiniones filosóficas. Quien sustente, supongamos, la tesis de que los enunciados empíricos (determinadas leyes, por ejemplo, de la ciencia natural) puedan ser necesariamente verdaderos en algún sentido no experimentará tal vez la misma urgencia por reformar el uso común de la expresión «tener por cierto» que quien juzgue que no hay verdades necesarias más que en el dominio de la lógica y que —dejando a un lado las leyes o principios de esta última— todos los enunciados verdaderos son sólo contingentemente verdaderos. Y hasta, a no dudarlo, cabría incluso que un filósofo considere infundada la tesis de sus colegas que sostienen que el conocimiento de que hay sillas en una habitación no pasa de probable. Por mi parte no estoy defendiendo ninguna tesis filosófica en particular, sino sólo el derecho de los filósofos a filosofar.

Y, por supuesto, si un niño me dijese que sólo considera «altamente probable» la existencia de sillas en esa habitación, no le sonreiría indulgentemente, con esa estúpida sonrisa de las personas mayores que conocen con absoluta seguridad cuanto conocen. Ni corregiría tampoco su uso del lenguaje, por lo menos hasta haberme cerciorado de que el niño en cuestión no tiene alguna interesante teoría filosófica que proponer. ¡Quién sabe las sorpresas que puede un niño depararnos!

Si, para concluir, tratásemos de establecer una comparación entre la defensa del sentido común que Moore hizo en su día y la defensa del lenguaje común de quienes —como Malcolm— lo consideran sacrosanto y adoptan ante el mismo una actitud reverencial, tal vez cupiera establecerla en los siguientes términos. La defensa de Moore hacía gala de un jovial y socarrón espíritu crítico que se ha perdido casi por completo entre los defensores del lenguaje común, viéndose con frecuencia reemplazado por un mostrenco conformismo intelectual. ¡No en vano se ha podido comparar a la filosofía del lenguaje común con las ideas políticas de un Burke, pues tanto una como otras tienen por objetivo la preservación de algún *status quo!* La defensa del hombre de la calle frente a la megalomanía de los filósofos de su tiempo surtió en manos de Moore el saludable efecto de un efluvio de amoniaco tras una noche de ebriedad. Pero el hombre de la calle es tan capaz de filisteismo como el filósofo profesional lo pueda ser. Y cuando aquél se sienta tan satisfecho de su apoltronada instalación en las convenciones universalmente compartidas que comience a mirar con desconfianza el menor intento filosófico de cuestionarlas, lo que precisa,

desde luego, es un buen trago de alguna bebida fuerte. Kant calificó un día la apelación al sentido común de una «apelación al juicio de la muchedumbre» *(eine Berufung auf das Urteil der Menge).* Independientemente del sentido que Kant le asignara, esa etiqueta admite tanto connotaciones despectivas cuanto connotaciones encomiásticas. Todo depende, en principio, de qué muchedumbre se trate. Muchedumbre es tanto la que asaltó al Palacio de Invierno cuanto la que vegeta en ciertas sociedades de consumo en un estado de lactancia a perpetuidad, tanto la que cantara Bertold Brecht cuanto la que ha estudiado David Riesman. Eso es lo que hace, por ejemplo, que la denuncia de la «masificación» pueda ser unas veces oportuna y otras inoportuna. Y algo análogo acontece con la oportunidad o inoportunidad de la defensa del sentido y/o el lenguaje común.

La determinación de esa oportunidad o inoportunidad corre, evidentemente, a cargo de la historia. Alfredo Deaño lo ha recordado recientemente, entre nosotros, a propósito de la metafísica, cuya consideración dejábamos a un lado más arriba: «¿Por cuál hipótesis metafísica hemos de decidirnos? La pregunta no ha de ser formulada así, como si no existiera la historia En cada momento de la marcha de la historia hay razones poderosas para que nazca una determinada metafísica y para que haya quienes la acepten y la practiquen. Quizá se trata de un problema de rendimiento: hemos de elegir aquella hipótesis metafísica que, en las condiciones en que nos encontramos, sea capaz de hacernos inteligible nuestro contexto y de fundamentar nuestra conducta racional en ese contexto»[43]. Presumiblemente, tampoco faltarán razones poderosas para que —en otro momento de la marcha de la historia— haya quienes arrumben esa determinada metafísica y la olviden. Y la afirmación de Deaño podría ser generalizada hasta extenderla a cualesquiera otras manifestaciones de la actividad filosófica.

El reconocimiento de estos hechos no significa abandonarse a ningún fácil relativismo historicista. Lo que la defensa del sentido y/o el lenguaje común pueda tener de aceptable, lo seguirá teniendo en nuestros días no menos que en los de Moore. Pero, mientras que en los de Moore era importante y positivo destacarlo, en los nuestros pudiera ser trivial y ocioso, cuando no contraproducente. La diferencia es, pues, de acento; y el acento es lo que guarda relación con la historia. A su manera, Moore fue fiel a su tiempo y por eso merece hoy ser leído todavía.

JAVIER MUGUERZA

43. A. DEAÑO, «Metafísica y análisis del lenguaje», en Varios, *Teoría y sociedad Homenaje al Prof. Aranguren,* Barcelona, Ariel, 1970, págs. 117-128, p. 127.

DEFENSA DEL SENTIDO COMÚN

Y OTROS ENSAYOS

PREFACIO

Todos los artículos contenidos en este volumen, excepto los dos dedicados a la «Certeza» y «Cuatro formas de escepticismo», han sido publicados anteriormente. Los ya publicados están reimpresos en el orden en que fueron escritos, con sólo un pequeño número de correcciones. Sé que algunos de estos artículos contienen errores; pero me parece que incluso tal como están, dicen algo que vale la pena decir, y espero que los lectores encuentren conveniente verlos reunidos en un volumen.

El artículo sobre la «Certeza» es la conferencia que pronuncié como disertación Howison en la Universidad de California en 1941. Deseo ahora expresar mi agradecimiento a la Universidad por haber sido nombrado Conferenciante Howison, y mi pesar porque la publicación del artículo se haya retrasado tanto. En él hay errores de peso que no obstante no sé cómo corregir. «Cuatro formas de escepticismo», que ha sido revisado sólo en parte, fue dado como conferencia en varias universidades durante mi estancia en los Estados Unidos de América durante los años 1940-44, estancia que debo principalmente a mis buenos amigos Alice y Morris Lazerowitz, cuyo interés y ánimo son responsables en gran medida de que se publique ahora este volumen. Debo dar las gracias también a la Delegación de la Aristotelian Society por la autorización para volver a imprimir gran cantidad de artículos contenidos en varios volúmenes suplementarios de sus *Proceedings',* al Editor de «The Library of Living Philosophers» por el permiso para reimprimir «La teoría de las Descripciones de Russell», de *La Filosofía de Bertrand Russell,* al Editor de *Mind,* por el permiso para reimprimir los artículos sobre Wittgenstein; al Consejo de la Academia Británica por la autorización para reimprimir «Prueba del Mundo Externo», del volumen XXV de sus *Proceedings',* y a Ca-

simir Lewy, a mi esposa y a mi hijo Timothy por la inmensa cantidad de molestias que se han tomado para preparar este libro para la imprenta mientras yo estaba en el hospital.

G. E. MOORE

Cambridge, septiembre de 1958.

II

¿SON UNIVERSALES O PARTICULARES LAS CARACTERÍSTICAS DE LAS COSAS PARTICULARES?

Tengo entendido que el objeto de este Simposium es discutir un punto de vista defendido por el Profesor Stout en su Disertación Hertz para la Academia Británica acerca de «La naturaleza de los Universales y las proposiciones»[1]. Al parecer considera que el punto de vista allí defendido se puede expresar adecuadamente mediante las palabras: «Las propiedades que caracterizan cosas o individuos concretos son particulares y no universales.» Me hago cargo de que de lo que se trata es de discutir el punto de vista expuesto por él con esas palabras. No tenemos que dar a las palabras el sentido o los sentidos que pensemos que deben llevar y discutir a continuación si es, *por tanto,* verdadera o falsa la opinión o las opiniones que expresan. Lo que debemos hacer es intentar descubrir lo que el Profesor Stout quiere decir con ellas y a continuación discutir simplemente si es o no verdadero el punto de vista así expuesto, aunque podamos pensar que tal punto de vista no se puede en absoluto exponer con propiedad de ese modo.

Ahora bien, confieso que me parece dificilísimo estar seguro de lo que el Profesor Stout quiere decir con estas palabras. Lo. único que puedo hacer, por tanto, es tratar de enunciar lo más claramente posible los únicos puntos de vista que, a mi parecer, habría podido expresar con esas palabras y discutir si son verdaderos o falsos. Naturalmente, es posible que yo haya pasado por alto precisamente el punto de vista que realmente quería exponer; de ser así, espero que lo que yo diga servirá al menos para hacerle más sencillo el señalarnos lo que quiere decir.

Mis dudas se centran sobre todo en dos puntos. En primer lugar, qué es lo que quiere decir exactamente con la expresión «*es*

1. ***Proceedings of the British Academy,*** **Vol. X, 1921-22.**

particular» (o *«es un particular»,* ya que en ocasiones utiliza esta última expresión como equivalente a la primera, v. g. página 8) en el enunciado «Toda propiedad que caracteriza una cosa concreta *es particular».* En segundo lugar, cómo usa exactamente el término «propiedad».

Por lo que respecta al primer punto no tengo duda ninguna de que con «es particular» quiere decir, *al menos en parte,* «caracteriza una sola cosa».

Lo que quiere afirmar en cierta medida de toda entidad de la que se pueda atestiguar que es «una propiedad de una cosa concreta» en el sentido (sea el que sea) en que utiliza el término «propiedad», es claramente que esa entidad *caracteriza una sola cosa; o,* lo que es lo mismo, que ninguna entidad tal caracteriza más de una cosa (ninguna de esas entidades es una «propiedad común» de dos o más cosas). Considero que la noción de caracterizar una cosa sola es un concepto perfectamente claro y, por tanto, basta descubrir lo que el Profesor Stout quiere decir con «propiedades» para tener una proposición perfectamente clara, proposición que ciertamente es, al menos, parte de lo que pretende afirmar y que podemos discutir. Mi única duda estriba en si «caracteriza una cosa sola» es *todo* lo que quiere decir con «es particular» o «es un particular». Pero aquí tengo que confesar que si el Profesor Stout quiere decir algo más, yo no he logrado hacerme la menor idea de qué se trata Me contentaré, sin embargo, con discutir de ciertas clases de entidades si es o no cierto que cada una de ellas *caracteriza una sola cosa,* si bien reconozco que probablemente esto sea sólo una parte de lo que el Profesor Stout pretende afirmar.

Considero un mal uso del lenguaje, completamente insostenible, emplear la expresión «es particular» o «es un particular» de manera que la proposición «P es particular» o «P es un particular» implique «P caracteriza una sola cosa». A mi entender, ninguno de los diversos sentidos en los que se puede usar con propiedad «es particular» lleva consigo esta implicación. Sin embargo, considero indudable que el Profesor Stout las usa en cierto sentido que conlleva esta implicación; mas como he dicho, entiendo que tenemos que discutir sólo los puntos d-· vista que él sostiene, y no los que pensemos que deban expresar sus palabras.

Ahora bien, considero muy importante señalar que hay un significado que se podría otorgar a la expresión «es particular» o «es un particular» y que el Profesor Stout no puede conferir a esas expresiones so pena de incurrir en contradicción con otros enunciados suyos. Aparentemente, en la formulación de nuestro problema, la expresión «cosas particulares» se emplea como sinónimo

de la expresión «cosas concretas», usada por el Profesor Stout al comienzo de la página 5. Creo que no cabe duda alguna de que hay un uso correcto de «es particular» o «es un particular» sinónimo de «es una cosa particular» o «es una cosa concreta». Si el Profesor Stout usase las expresiones en este sentido, su enunciado «Toda propiedad de una cosa concreta es particular» significaría lo mismo, naturalmente, que «Toda propiedad de una cosa concreta es ella misma una cosa concreta». Tal vez se podría pensar que es esto lo que quiere decir. Pero está claro que no lo puede decir *de un modo consistente,* ya que en la página 7 declara que un estornudo es «particular», dando a entender a pesar de todo que *no* es una «sustancia». (La expresión «es una sustancia» la utiliza a partir de la página 7 como equivalente a «es una cosa o individuo concreto»). Da a entender, por tanto, que un estornudo, aunque «es particular» en el sentido (sea el que sea) en el que mantiene que todas las «propiedades» de las cosas concretas son «particulares», *no* es él mismo una «cosa concreta». Además en el mismo pasaje da una pista para distinguir «propiedades» de «cosas concretas» o «individuos concretos». Da a entender que nada puede ser una «propiedad» *a menos que sea predicable de algo más*; y nada puede ser una «cosa concreta» o un «individuo concreto» o «sustancia» *si es predicable de algo más.* De esto se seguiría de nuevo que según él *ninguna* propiedad puede ser «particular» en el sentido de ser una cosa concreta. Me parece que la idea de ser *predicable de algo más* es clara, y es sin duda perfectamente usual confinar el término «propiedad» a lo que es predicable de algo más, y los términos «cosa concreta», «individuo concreto» y «sustancia» a lo que *no* lo es. Yo mismo estaría de acuerdo en usar el término «es una propiedad» como *equivalente a* «es predicable de algo más», de modo que no sólo toda «propiedad» haya de ser predicable de algo más, sino que todo lo que es predicable de algo más haya de ser una «propiedad». Sin embargo, reconozco de plano que es legítimo usar el término «propiedad» en un sentido más restringido, de manera que sólo sean «propiedades» algunas de las entidades que son predicables de algo más. Pero estoy de acuerdo con el Profesor Stout en que nada se puede llamar con exactitud una «propiedad» *a menos que* sea predicable de algo más; de pasada diré que por esto precisamente no estoy de acuerdo con su proposición de que un estornudo *es* una «propiedad». Puedo decir de un individuo, A, «Fue A quien profirió ese estornudo»; y pienso que aquí las palabras «profirió ese estornudo» son susceptibles de expresar una «propiedad», ya que puedèn expresar algo predicable de A. Pero niego rotundamente que el estornudo mismo sea predicable

de alguna cosa cualquiera. Lo que queremos decir con «profirió ese estornudo» *no* es igual a lo que queremos decir con «ese estornudo». Yo diría que el estornudo mismo es un *evento*, y todo evento es tan inadecuado para ser predicado de otra cosa, como pueda serlo una cosa concreta, un individuo concreto o una sustancia. Estaría de acuerdo con Mr. Johnson en que todos los eventos, incluyendo estornudos y destellos de relámpago, son lo que él llama «sustantivos propios», categoría que excluye el que sean «propiedades» por la sencilla razón de que ningún «sustantivo propio» es predicable de algo más. Pero aunque todos los eventos son «sustantivos propios», me parece a mí, y supongo que también a Mr. Johnson, que constituye sin más un mal uso del lenguaje llamar a los sucesos «sustancias» como hace el Dr. McTaggart. Cuando el Profesor Stout afirma en la página 7 que Mr. Johnson dice que un destello de un relámpago es una sustancia, debe haber supuesto, creo, que Mr. Johnson habría de usar el término «sustancia» como sinónimo de «sustantivo propio»; por el contrario, mientras que Mr. Johnson sostiene que el destello de un relámpago *no* es una «propiedad», también sostiene que no es una «sustancia», puesto que reconoce una categoría de entidades que llama «sucesos», los cuales, aunque comparten con las «sustancias» la característica de que no son predicables de nada, y por tanto no son «propiedades», difieren de las sustancias en otros aspectos.

Volvamos a nuestro tema tras esta digresión. El único significado que se me ocurre que el Profesor Stout puede otorgar a la expresión «es particular» o «es un particular» es «caracteriza una cosa sola», y por tanto los únicos significados posibles de su enunciado «Toda propiedad de una cosa concreta o de un individuo concreto es particular», que puedo poner en tela de juicio, serán significados obtenidos al entender «es particular» en este sentido.

Pero queda el problema: ¿En qué sentido usa el término «propiedad»?

El enunciado «Toda propiedad de una cosa concreta caracteriza una cosa sola» se podría entender naturalmente, pienso, en un sentido del que se seguiría que si A y B son dos cosas diferentes y concretas, entonces no puede ser verdad, por ejemplo, tanto que A es redonda como B es redonda, tanto que A es roja como que B lo es, etc. Esto es lo que daría a entender naturalmente al decir que dos cosas concretas no tienen nunca una propiedad común. Pero como es obvio estas proposiciones son monstruosamente falsas, y supongo que está clarísimo que el Profesor Stout no pretende afirmar que son verdaderas. Evidentemente no pretende negar que

aunque «A» y «B» sean nombres de dos cosas concretas diferentes, las expresiones «A es redonda» y «B es redonda» puedan expresar ambas una proposición verdadera. Pero entonces, ¿qué quiere decir cuando afirma que si A y B son dos cosas concretas diferentes, entonces toda propiedad que pertenece a A pertenece sólo a A, y toda propiedad que pertenece a B, sólo a B?

Me parece que sólo puede haber dos alternativas sobre su significado:

(1) Tal vez quiera decir que, siendo «A» y «B» nombres de dos cosas concretas, aunque «A es redonda» y «B es redonda» expresen proposiciones verdaderas, con todo, el sentido en que se emplea «es redonda» en una debe ser *distinto* del que se emplea en la otra O (2) tal vez emplee el término «propiedad» en un sentido restringido totalmente indefinible, de tal manera que aunque se admita que lo que se predica de A en una proposición verdadera expresada por «A es redonda» pueda ser exactamente lo mismo que se predica de B en la proposición verdadera expresada por «B es redonda», mantenga con todo que lo que se predica de ambos en esos casos no pueda denominarse propiamente una «propiedad».

Considero muy probable que sea (1) la alternativa adoptada por el Profesor Stout, ya que en una publicación suya anterior sobre el mismo tema[2] ha dicho algo que parece implicarlo. «Cuando afirmo», dice allí, «que e^ φM*> sensible es rojo, me refiero exactamente a ese rojo particular del que estoy en presencia inmediata». Esto debe querer decir, tal como yo lo tomo, que si tenemos dos datos sensibles diferentes, uno de los cuales, A, me parece un matiz particular del rojo, R,, mientras que otro, B, me presenta otro diferente, R_2, entonces lo que habría de entender por la expresión «es rojo» si digo que «A es rojo», sería «A está caracterizado por Rj», mientras que lo que habría de entender por «es rojo» si dijese que «B es rojo», sería «B está caracterizado por R_2», y por tanto habría usado «es rojo» en ambos casos en sentidos diferentes. Ahora bien, si es esto lo que quiere decir el Profesor Stout, creo que está claramente equivocado. Si digo simplemente a alguien que uno de mis datos sensibles es rojo, como es obvio, *no* le estoy diciendo de qué matiz del rojo se trata. Es decir, *no* uso «es rojo» como nombre del matiz particular que de hecho me presenta. Supongamos que el matiz en cuestión es R,. *No* uso, como el Profesor Stout parece dar a entender, «es rojo» como nombre de R,. Y pienso que es bastante obvio para qué uso el nombre.

2. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1914-15, pág. 348.

Veo que Rj tiene cierta propiedad, P, que también pertenece al matiz R_2 y a un gran número de otros matices particulares, y lo que quiero decir con «es rojo» es simplemente «tiene cierta propiedad del tipo P». Además, lo que le comunico a alguien cuando le digo, respecto a otro dato sensible, B, que se me presenta con el matiz R_2, que también es rojo, es *precisamente lo mismo;* a saber, que también B «tiene *cierta* propiedad del tipo P». Lo cierto es que en esta caso sé que los datos sensibles A y B tienen *cierta* propiedad de tipo P, porque sé que A tiene R, y B, R^ teniendo la propiedad P tanto ^ como R_2.

Pero, ¿no está claro que este conocimiento extra que de hecho tengo sobre A y B, a saber, que A tiene el matiz y B el matiz R_2, no forma parte de lo que *expreso* con «A es rojo» o «B es rojo»? El punto de vista opuesto consistente en que lo que expreso con «es rojo» en un caso es «tiene R_t» y en el otro «tiene R_2» y que hay, por tanto, algo diferente en ambos casos, pienso que se puede refutar por medio de una *reductio ad absurdum* del modo siguiente. Supóngase que R, y R_2 son no sólo matices del rojo, sino también matices del escarlata. Puedo entonces usar rigurosamente tanto las palabras «A y B son ambos escarlata», como las palabras «A y B son ambos rojos». Pero si lo que quisiese decir con «A es rojo y B es rojo» fuera «A tiene R_l y B tiene R_2» entonces, como es obvio, lo que querré decir con «A **QS** escarlata y B es escarlata» habría de ser también «A tiene Rj y B tiene R_2». O sea, el punto de vista según el cual lo que quiero decir con «A es rojo» es algo diferente de lo que quiero decir con «B es rojo», es decir, en un caso que «A tiene Rj» y en el otro que «B tiene R_2», lleva a la consecuencia absurda de que lo que quiero decir con «A es escarlata» es lo *mismo* que lo que quiero decir con «A es rojo». Evidentemente, esta consecuencia es absurda, y por tanto el punto de vista del que se deriva es falso.

En realidad dudo que el Profesor Stout hubiera estado en desacuerdo con lo que acabo de decir. Pienso, por el contrario, que mi tesis de que lo que queremos decir con «es rojo» es «tiene *cierta* propiedad del tipo P» es *parte {no* todo) de lo que él mismo afirma en la página 14, a la vez que supone que Mr. Johnsorr lo niega cuando dice que «color» y «rojez» *son* «tipos generales de cualidad» y que *no* son «ambos singulares», estando cada uno en lugar de «una única cualidad positiva». *Parte* de lo que quiere decir con esto es exactamente que «A es rojo» está tan sólo en lugar de algo del tipo «A tiene *cierta* propiedad del tipo P», y que «A tiene color» está simplemente en lugar de algo del tipo «A tiene *cierta* propiedad del tipo Q». Sin embargo esto no es todo, ya que une a esta pretensión otro punto de vista que considero con toda certeza fal-

so referente al análisis de proposiciones de la forma «A tiene *cierta* propiedad del tipo P». Quiero insistir sobre lo siguiente: el que «A es rojo» haya de ser analizado de este modo, no sólo no constituye un apoyo, sino que es abiertamente incompatible con el punto de vista según el cual cuando afirmo de dos cosas concretas diferentes A y B que «A es rojo» y que «B es rojo», lo que quiero decir con «es rojo» en un enunciado debe ser diferente de lo que quiero decir con «es rojo» en el otro. Por el contrario, la propiedad que designo con el nombre «es rojo» es exactamente la misma en ambos casos, a saber, «tiene cierta propiedad del tipo P».

He considerado que sólo había dos interpretaciones posibles de lo que quería decir el Profesor Stout. Pues bien, de lo anterior se sigue que si la primera expresa adecuadamente lo que quería decir, entonces su opinión es claramente falsa. Es falso que lo que queremos decir con «es rojo» sea algo que no pueda caracterizar a más de una cosa concreta. Y puesto que evidentemente lo que queremos decir con «es rojo» es una propiedad, en un sentido legítimo del término «propiedad», el enunciado del profesor Stout «Toda propiedad de una cosa concreta caracteriza una cosa sola» sólo puede ser verdad si restringe de manera inadecuada la palabra «propiedad».

Esto es lo que constituye la segunda alternativa que distinguí más arriba: «toda propiedad», al igual que «es particular», expresa para él algo distinto que para todos los demás. Creo que ahora podremos ver cuán indebidamente restringe el sentido del término «propiedad».

Utiliza la expresión de tal manera que según su modo de hablar ninguna propiedad genérica (como las expresadas con «es rojo», «es redondo», «tiene color», etc.) es en absoluto una propiedad. Está clarísimo que tales propiedades genéricas pueden caracterizar dos o más cosas concretas, y hemos visto que en realidad el Profesor Stout no parece querer negarlo. Lo que pasa es que cuando dice «Toda propiedad» debe querer decir en realidad «Toda propiedad *absolutamente específica»,* donde por «absolutamente específica» entendemos lo mismo que «no genérica». En otras palabras, habla de un modo totalmente injustificado, como si sólo pudiesen llamarse «propiedades» genuinamente las que son absolutamente específicas. Con todo, la proposición que verdaderamente desea mantener es la siguiente: «Toda propiedad absolutamente específica que caracteriza una cosa o individuo concretos, caracteriza una sola cosa.»

Para mí ésta es la única proposición que podrían pretender mostrar los argumentos del Profesor Stout, si fuesen correctos. En

primer lugar, trataré brevemente de explicar mi propia postura ante ella y a continuación intentaré enfrentarme con los argumentos.

No veo que haya forma de probar de manera indiscutible que sea falsa. Pero pienso que la pretensión de que es *verdadera* sólo se puede justificar por el argumento de que *debe* ser verdadera, ya que evidentemente es imposible justificarla comparando cada cosa concreta con todas las demás para comprobar si toda propiedad absolutamente específica perteneciente a cada una de ellas no pertenece de hecho a ninguna otra Por tanto, el Profesor Stout debe sostener que podemos ver *a priori* que una propiedad absolutamente específica que caracteriza una cosa concreta *debe* caracterizar solamente una, o *no puede* ser una propiedad común. Para mí no hay duda de que *esta* propiedad es falsa A menudo, dados dos datos sensibles, A y B, que me parecen ambos rojos, no puedo decir que el matiz específico de rojo que me ofrece A no sea exactamente el mismo que me presenta B. Tampoco puedo decir que el matiz específico que me presenta A sea absolutamente específico. Creo *poder* ver con toda claridad la *posibilidad lógica* tanto de que sea un matiz absolutamente específico, como que, de hecho, caracterice a A y a B. Por tanto, aunque concedo que *puede* ser cierto *como cuestión de hecho* que el mismo matiz absolutamente específico no caracterice nunca en tales casos a A y a B, arguyo que el Profesor Stout no puede tener ninguna razón para decir que es así, y si sostiene que *debe* ser así, entonces sin duda se equivoca

Volvamos ahora a los argumentos del Profesor Stout en favor de su proposición, dados en las páginas 7-9. No necesitamos ocuparnos del primer argumento de la página 7, ya que sólo pretende probar que «son particulares» *algunas* propiedades absolutamente específicas de las cosas concretas. Ya he explicado que no alcanza a explicar ni siquiera esto, porque lo que el Profesor Stout toma allí como «propiedades», a saber, entidades tales como «un estornudo, el vuelo de un pájaro, la explosión de una bomba», no son, desde mi punto de vista, «propiedades» en absoluto, sino sucesos o acontecimientos. Pero aunque el Profesor Stout hubiese probado que *algunas* propiedades absolutamente específicas de las cosas concretas caracterizan a una sola, eso no aportaría nada en favor de la tesis general relativa a *todas.*

Los argumentos que nos interesan sin embargo son solamente aquellos que comienzan al final de la página 7, donde el Profesor Stout se propone probar que «*todas* las cualidades y relaciones son particulares». Según alcanzo a comprender, sólo dispone de dos argumentos en ese sentido.

El primero lo desarrolla en la página 8. Si he entendido bien, lo importante es lo siguiente: El Profesor Stout arguye que, en el caso de dos cosas concretas percibidas, que «sé o supongo» que están «localmente separadas», debo también «saber o suponer» que el color o matiz específico que una me presenta también está localmente separado del que la otra me presenta. Y supongo que infiere que si el color específico de A se «sabe o supone» que está «localmente separado» del color específico de B, no puede ser idéntico al color específico de B.

Ahora bien, considero que esta inferencia constituye un error palmario. Admito la premisa de que si A está localmente separado de B, y si tanto A como B tienen el color que realmente me presentan, entonces efectivamente el color que me presenta A está «localmente separado» del que me presenta B. Pero, aunque esto sea así, niego que de ahí se siga que el color de A es distinto al de B. Me parece que lo esencial de la posición del Profesor Stout estriba en la suposición de que no hay distinción entre el sentido en que se puede decir de dos *cosas concretas* que están «separadas localmente» y aquel en que se puede decir de dos *cualidades*. Me parece evidente en sí mismo (aunque se discuta a veces) que la separación o el mutuo carácter externo, en el sentido en que usamos este término aplicado a cosas concretas, es una relación que nada puede tener consigo mismo. En otras palabras, admito como parece suponer el Profesor Stout que es imposible que una y la misma cosa concreta esté en dos lugares diferentes al mismo tiempo. Pero cuando hablamos de dos cualidades como «separadas localmente», me parece que usamos la frase en un sentido completamente distinto. Todo lo que decimos o podemos decir con ella es, creo, que la primera pertenece a una cosa concreta que está separada localmente (en nuestro primer sentido) de una cosa concreta a que pertenece la segunda Y en *este* sentido de «separado localmente» me parece perfectamente claro que una cualidad puede estar «separada localmente» de sí misma: una y la misma cualidad *puede* estar en dos lugares diferentes a la vez. Además, negar que pueda ser así equivale sencillamente a dar por supuesta la solución del problema en cuestión. Si decir «el color específico de A está separado localmente del color específico de B» *significa* simplemente que el color específico de A pertenece a una cosa concreta a la que pertenece el color específico de B, se sigue de ello que el color específico de A *puede* estar «localmente separado» de sí mismo, suponiendo solamente que el color específico de A *pueda* pertenecer a dos cosas concretas.

Tal como yo veo las cosas, si esta respuesta es pertinente, cons-

tituye una solución absolutamente completa al primer argumento del Profesor Stout, y hace que me resulte innecesario examinar el argumento de la página 8 con el que trata de mostrar que «la misma cualidad no puede aparecer separadamente en diferentes tiempos y espacios», a menos que *esté* separada local o temporalmente. Es innecesario porque mantengo que la misma cualidad indivisible puede *estar* realmente separada local o temporalmente, porque para mí lo único que esto quiere decir es que realmente puede pertenecer a dos cosas o sucesos concretos que están local o temporalmente separados en el sentido apropiado a cosas o sucesos concretos. El Profesor Stout debe suponer que las propiedades absolutamente específicas pueden estar realmente «separadas localmente» en el *mismo* sentido en que lo están las cosas concretas y que, de hecho, en el caso en que A y B sean dos cosas «localmente separadas» el color absolutamente específico de A debe estar siempre en *este* sentido «separado localmente» del de B. Admito que si fuese así se seguiría que el color absolutamente específico de A no puede ser idéntico al de B. Pero niego que dos cualidades cualesquiera puedan nunca estar «separadas localmente» en el sentido en que lo pueden estar dos cosas concretas, o «temporalmente separadas» en el sentido en que pueden estarlo dos sucesos.

El segundo argumento del Profesor Stout es aquel que comienza al final de la página 8 y continúa en la 9. Está claro que este argumento comienza con una premisa (1) expresada con las palabras: «Una sustancia no es nada *aparte de* sus cualidades.» De esta premisa infiere una proposición (2) expuesta del siguiente modo: «conocer una sustancia sin conocer sus cualidades es no conocer nada». A su vez, de (2) deriva una proposición (3) que enuncia diciendo «no podemos distinguir sustancias entre sí, sin descubrir una distinción correspondiente entre sus cualidades». También está claro que sólo gracias a (3) manifiesta en *este* argumento poder llegar a la conclusión de que cada propiedad absolutamente específica de una cosa concretamente caracteriza a una cosa sola

¿Qué afirma (3) entonces exactamente?

Está claro que, sea lo que sea lo que el Profesor Stout pueda querer decir con «*descubrir* una distinción correspondiente entre sus cualidades», quiere decir algo que no podemos llevar a cabo a menos que *haya* «una distinción correspondiente entre sus cualidades». Por tanto, aquí está manteniendo al menos esto: que nunca podemos distinguir dos cosas concretas a menos que haya «una distinción correspondiente entre sus cualidades». ¿Pero qué quiere decir exactamente con esto? Supongo que lo que quiere decir

es por lo menos que nunca podemos distinguir dos cosas concretas A y B, a menos que A tenga por lo menos una cualidad que *no* sea poseída por B, y B, al menos una cualidad que *no* sea poseída por A. Naturalmente, debe querer decir más que esto: puede querer decir que *toda* cualidad que sea poseída por A debe ser una cualidad no poseída por B, y *viceversa.* Pero, *al menos,* debe querer decir lo que he dicho: que si podemos distinguir A y B, entonces A debe tener al menos una cualidad no poseída por B, y B, al menos una no poseída por A.

Pero entonces, volviendo al problema de lo que quiere decir con «*descubrir* una distinción correspondiente entre sus cualidades», me parece evidente que con (3) quiere decir algo más: a saber, que no podemos distinguir dos cosas concretas, A y B, si no *percibimos* en A una cualidad no poseída por B, ni en B, una cualidad no poseída por A Esto es así porque evidentemente no se podrá afirmar que se «descubre una distinción» entre dos cualidades a menos que se perciban ambas. Lo que dudo es si también pretende afirmar o no esto otro: que no podemos distinguir entre A y B a menos que *veamos* que al menos una cualidad *percibida* en A no pertenece a B, y que una *percibida* en B no pertenece a A. Pero me parece muy posible que *no* pretenda afirmar esto. Ahora bien, el problema es que mi actitud hacia (3) depende de que él lo afirme o no. Si lo *hace,* entonces deseo mantener que la proposición (3) es falsa Si *no,* sólo mantendré que no hay ninguna razón para creerla

Así, pues, en primer lugar deseo mantener que yo en ciertos casos distingo ciertamente entre dos cosas concretas A y B sin necesidad de *ver* que *no* pertenece a B alguna cualidad perteneciente a A, o *viceversa.* Pero quiero recalcar que deseo mantener esto sólo respecto a las cualidades estrictamente hablando en cuanto opuestas a propiedades relaciónales. No pretendo afirmar que pueda distinguir siempre entre dos cosas concretas, A y B, sin percibir que no pertenezca a B cierta *propiedad relacional* perteneciente a A. Pienso que está claro que si el Profesor Stout quiere probar su tesis, debe mantener que su proposición (3) *es* cierta de las *cualidades* estrictamente hablando en cuanto opuestas a las relaciones, ya que su conclusión en que *cada* propiedad absolutamente específica de una cosa concreta, incluyendo por tanto las *cualidades* absolutamente específicas, caracteriza a una cosa sola. Como es evidente, esta conclusión no se puede probar con una premisa que no haga ninguna afirmación acerca de *cualidades.*

Una vez comprendido esto, mi propósito consiste en probar mi proposición respecto a casos del mismo tipo que aquellos a los

que el Profesor Stout se refiere a continuación. Insiste (con lo que estoy completamente de acuerdo) en que hay casos en los que puedo distinguir entre dos cosas concretas, A y B (como, por ejemplo, cuando distingo entre dos partes diferentes de una hoja de papel blanco), aunque no pueda percibir que A es *cualitativamente diferente* de B desde cualquier punto de vista: forma, tamaño o color. Pero el decir que no puedo percibir que A sea *cualitativamente diferente* de B, en mi opinión es, desde cierto punto de vista, lo mismo que decir que no puedo percibir como perteneciente a B una cualidad, cualquiera que sea, poseída por A, ni como perteneciente a A una cualquiera perteneciente a B. Si estas dos proposiciones *son* idénticas, entonces mi proposición está probada. ¿Pretende discutir el Profesor Stout que son idénticas? No podría decirlo. Pero si lo hace, pienso que es claro que su único fundamento para hacerlo tiene que ser el suponer la verdad de la doctrina peculiar relativa a la relación eitfre una cosa concreta y sus cualidades, que viene a exponer en la página 11. Si fuese cierta esta peculiar doctrina suya, pienso que efectivamente se seguiría que cuando percibo que A es distinto de B en un caso como el que estamos considerando, lo que hago es percibir, por lo que respecta a cierta cualidad o conjunto de cualidades P, y alguna *otra* cualidad o conjunto de cualidades Q, que el «complejo» con el que P se relaciona es en cierto modo diferente *del* «complejo» con el que asimismo se relaciona Q. Mi percepción de que A es diferente de B sería *lo mismo* que percibir que *el* complejo con el que P mantiene la relación en cuestión es diferente *del* complejo con el que la mantiene Q. Es decir, habría de percibir, *ex hypothesi,* que P tiene dicha relación sólo con un complejo, que Q la mantiene también con otro distinto y que aquel con el que P la mantiene es *diferente* de aquel con el que la mantiene Q; y al percibir todo esto difícilmente puedo dejar de ver también que P *no* ha establecido la relación en cuestión con el complejo con el que la establece Q, y *viceversa*; lo cual habría de ser, *ex hypothesi,* lo mismo que percibir que P no pertenece a B y que 0 no pertenece a A. Por tanto, creo que si fuese verdadera esta peculiar doctrina del Profesor Stout se seguiría realmente que no puedo percibir que A sea diferente a B sin percibir que cierta cualidad perteneciente a A *no* pertenece a B, y *viceversa.* Pero precisamente esta consecuencia constituye una razón por la que pienso que esa peculiar doctrina suya no puede ser verdadera. Me parece evidente que (1) puedo distinguir A de B, aunque no pueda percibir que A sea en algún aspecto *cualitativamente diferente* de B, y (2) esto quiere decir que lo puedo hacer sin percibir que pertenezca a B una cualidad per-

teneciente a A, o *viceversa.* Y puesto que si fuese verdadera la peculiar doctrina del Profesor Stout, se seguiría la imposibilidad de ello, entonces infiero que su doctrina es falsa.

Por otra parte, si lo que el Profesor Stout pretende afirmar en su proposición (3) es que no puedo distinguir A de B, a menos que alguna cualidad que vea que posee A no pertenezca de hecho a B, y *viceversa,* entonces tengo que confesar que no veo el modo de probar que está equivocado. En ese caso, lo único que sostengo es que no hay ninguna razón para suponer que esté en lo cierto. Tal como yo veo las cosas, tan sólo habría una razón para suponer eso si en todos los casos similares a los que he estado considerando pudiese *percibir* que pertenece a A cierta cualidad que no pertenece a B. Pienso que esto me resulta imposible por las razones que he dado. Sin embargo, queda la posibilidad de que aunque no pueda *percibir* que no pertenezca a B alguna cualidad perteneciente a A, no obstante puede *haber* realmente alguna cualidad que vea que pertenece a A y que no pertenezca a B.

Finalmente me parece que, en todo caso, el Profesor Stout está equivocado al suponer que su proposición (3) se sigue sea de (1) o de (2). No tengo ninguna dificultad en admitir estas dos cosas: (1) que una cosa concreta *debe* tener algunas cualidades. Esto es lo que entiendo que el Profesor Stout quiere decir al afirmar que no hay nada *aparte de* las cualidades, puesto que él mismo mantiene que ciertamente es *diferente* de cualquiera de sus cualidades o de todas ellas juntas. Y también (2) que ni percibo ni *puedo* percibir nunca una cosa concreta sin que me parezca que tiene alguna cualidad absolutamente específica. Decir que la percibo es lo mismo que decir que existe alguna cualidad tal como la que me parece que tiene. Incluso pienso que es muy posible que nunca pueda percibir una cosa concreta sin *percibir* que tiene alguna cualidad absolutamente específica Pero no me parece que ninguna de estas concesiones obliguen a admitir que haya alguna probabilidad en favor de (3). Tal como yo lo veo, nada tienen que ver con (3), ni, por tanto, con el problema que pretendíamos discutir. Es cierto que si damos por supuesta la premisa de que no puedo percibir una cosa concreta sin percibir que tiene alguna cualidad absolutamente específica, entonces se seguirá que no puedo *distinguir* dos cosas concretas, A y B, ambas percibidas por mí, sin percibir que tanto A como B tienen cada una alguna cualidad absolutamente específica. ¿Pero qué posibilidad tiene la premisa en cuestión de probar algo más que esto? ¿Cómo se podría probar la imposibilidad de que cuando distingo A de B perciba que también pertenece a B cada una de las cualidades absolutamente especificas que

veo en A, o *viceversa*? Nuestra premisa sólo dice que a cada cosa concreta percibida debe pertenecerle *alguna* cualidad absolutamente específica. Por tanto nada se sigue acerca de que cuando percibo *dos* vea o no que pertenecen a una las cualidades absolutamente específicas de la otra.

Mi respuesta a nuestro problema es la siguiente: Si entendemos (como debemos hacer, si queremos tratar el problema planteado por el Profesor Stout) la expresión «es particular» en cierto sentido que implique lógicamente «caracteriza una cosa sola», entonces, con toda certeza, *muchas* propiedades de cosas concretas *no* son particulares; además, no hay razón para suponer que las *pp*opiedades absolutamente específicas sean una excepción a la regla.

El problema de si *algunas* propiedades de las cosas concretas caracterizan una sola cosa dependerá de lo que se entienda por «propiedades». Creo que es posible que haya algún sentido legítimo del término «propiedad» según el cual *ninguna* propiedad caracterice una sola cosa, sino que *todas* las propiedades de las cosas concretas sean propiedades comunes. Sin embargo, si el término «propiedad» se usa en el sentido amplio en el que cualquier cosa que se predique con verdad de algo sea una propiedad suya, entonces es totalmente cierto, en este sentido, que muchas propiedades de cosas concretas pertenecen a una cosa sola. Por tanto, si usamos «propiedad» en este sentido, es muy cierto tanto que muchas propiedades de las cosas concretas *son* propiedades comunes, como que muchas *no* lo son. Y si usamos la expresión (como debe de hacerlo el Profesor Stout) «es un universal» en un sentido que implique lógicamente «es una propiedad común», se sigue, naturalmente, que con el mismo sentido amplio de «propiedad», tendremos que decir que muchas propiedades de las cosas concretas son universales y muchas otras, no. No obstante, pienso que merece la pena resaltar que hay una usanza bien establecida de la expresión «es un universal», según la cual toda propiedad sin excepción (tanto las que pertenecen a una cosa sola como las comunes) es con toda certeza un universal: me refiero a aquel sentido según el cual «es un universal» equivale lógicamente sin más a «o es predicable de algo, o es una relación».

II

DEFENSA DEL SENTIDO COMÚN

En este artículo intentaré plantear con detalle algunos de los puntos más importantes que diferencian mi posición filosófica de las de *algunos* otros filósofos. Tal vez los aspectos que señalo no sean en realidad los más importantes. Incluso es posible que ningún filósofo haya estado en desacuerdo conmigo por lo que respecta a algunos de estos puntos. Con todo, sigo pensando que esas discrepancias existen, a pesar de que muchos filósofos estén a menudo totalmente de acuerdo conmigo.

I. El primer punto abarca muchos otros. Por otra parte, dada su naturaleza, no podré plantearlo con la claridad que sería de desear. Lo expondré mediante el siguiente método: empezaré enumerando en el párrafo (1) una lista de proposiciones tan obvias a primera vista que puede dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas. Para mí constituyen un conjunto de proposiciones cuya verdad *conozco* con toda certeza. A continuación, en el párrafo (2), estableceré una sola proposición referente a todo un conjunto de *clases* de proposiciones —entendiendo por «clase» todas aquellas proposiciones que se asemejan, según cierto punto de vista, a *una* de las proposiciones de (1)—. Por tanto, la proposición (2) no se podrá enunciar hasta haber expuesto la lista de proposiciones del párrafo (1) u otra similar. La proposición (2) puede parecer tan trivialmente verdadera que no merezca la pena enunciarla: creo *conocer* con toda certeza su verdad. Sin embargo, pienso que en este punto muchos filósofos han opinado de otro modo por diversas razones. Aunque no hayan negado directamente (2), han sostenido opiniones incompatibles con ella. Puede decirse que este primer punto consiste en afirmar la verdad de (2) junto con todas sus implicaciones, algunas de las cuales mencionaré expresamente.

(1) Empiezo, pues, con mi lista de trivialidades cuya verdad creo *conocer* con toda certeza. Las proposiciones a incluir en esta lista son las siguientes:

En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío.* Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora Además, desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Por otra parte, tras su nacimiento ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones (en el sentido familiar que tiene esto), con las que ha mantenido *diversas relaciones de distancia* (en el mismo sentido en que mi cuerpo está ahora a cierta distancia de esa chimenea y de esa librería y, además, a mayor distancia de la librería que de la chimenea). También, muy a menudo y a todos los efectos, ha habido muchas otras cosas de este tipo con las que estuvo *en contacto* (del mismo modo que ahora está en contacto con la pluma que sostengo en la mano derecha y con algunas de las ropas que visto). Desde su nacimiento, muchos otros cuerpos humanos vivos han contado entre las cosas que componían su medio en este sentido; es decir, han estado en contacto con él o a *cierta* distancia mayor o menor. Al igual que él, estos cuerpos humanos *(a)* han nacido en algún momento *(b),* han continuado existiendo algún tiempo después del nacimiento *(c),* tras su nacimiento, han estado en todo momento en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra Muchos de esos cuerpos ya han muerto, dejando así de existir. Pero también existía la tierra años antes de que mi cuerpo naciese. Durante bastantes de esos años ha vivido sobre ella continuamente una gran cantidad de cuerpos humanos. Muchos de esos cuerpos han muerto y han dejado de existir antes de que naciese el mío. Finalmente (para entrar en otra clase distinta de proposiciones) soy un ser humano y he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos: por ejemplo, he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras cosas que formaban parte de su medio incluyendo otros cuerpos humanos. No sólo he percibido cosas de este tipo, sino que además he observado ciertos hechos relativos a ellas, como por ejemplo que en este momento estoy observando que esta chimenea está ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería He sido consciente de otros hechos que no observaba en aquel mismo momento, como puede serlo el que ahora soy consciente de que mi cuerpo existió ayer y estuvo durante algún tiempo más cerca de la chime-

nea que de la librería He tenido expectaciones cara al futuro y muchas creencias de otros tipos, fuesen verdaderas o falsas. He pensado cosas imaginarias, personas o sucesos, en cuya existencia real no creía He tenido sueños y sentimientos de muy diversa índole. Puede decirse que los demás cuerpos humanos que han vivido sobre la tierra han sido el cuerpo de un ser humano diferente con distintas experiencias de estos y otros tipos, del mismo modo que el mío ha sido el cuerpo de un ser humano, yo mismo, que durante su vida ha tenido muchas experiencias de estos y muchos otros tipos.

(2) Llegamos ahora a aquella verdad palmaria que, como veremos, no puede ser planteada si no es por referencia a toda la lista de verdades obvias dadas en (1). Creo *saber* también con certeza que este enunciado es verdadero. Es el siguiente:

Es cierto que *muchísimos* seres humanos (no digo *todos)* han conocido durante la vida de sus cuerpos una proposición que luego explicaré. Estos seres humanos pertenecen a una clase (en la que me incluyo) definida como la de los seres humanos que han nacido y vivido algún tiempo sobre la tierra, y que durante la vida de sus cuerpos han tenido diversas experiencias de cada uno de los tipos mencionados en (1). La proposición que han conocido durante la vida de sus cuerpos se refiere o a *sí mismos* o a *sus* cuerpos, y hace referencia a un momento anterior a cualquiera de los momentos en que escribí las proposiciones de (1). Esta proposición *corresponde* a cada una de las proposiciones de (1), en el sentido de que afirma respecto a *sí mismo* o a *su cuerpo* y al tiempo pretérito en cuestión (es decir, el tiempo en que fue conocida en cada caso) exactamente lo mismo que la proposición correspondiente de (1) afirma de *mí* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí esa proposición.

En otras palabras, lo que afirma (2) es sencillamente que todos *nosotros* (entendiendo por «nosotros» muchísimos seres humanos de la clase definida) hemos *sabido* a menudo, respecto de *nosotros* mismos o de *nuestro* cuerpo y del momento en que tuvo lugar ese conocimiento, todo lo que al escribir mi lista de proposiciones en (1) pretendía saber de *mí mismo* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí la proposición. Es decir, del mismo modo que yo conocía la verdad del enunciado: «Existe un cuerpo humano vivo, en el momento presente, que es mío» (cuando lo escribí), así cada uno de nosotros ha sabido, de sí mismo y de otros momentos, una proposición diferente aunque correspondiente. Entonces cualquiera de nosotros la hubiese podido expresar con propiedad diciendo: «Hay *en el momento presente* un cuerpo humano que es el

mío.» Así como yo sé que «Muchos otros cuerpos humanos distintos del mío han vivido sobre la tierra antes de este momento», del mismo modo cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la proposición diferente aunque correspondiente: «Muchos cuerpos humanos diferentes del *mío* han vivido antes de *ahora* sobre la tierra.» Al igual que yo sé que «Muchos seres humanos diferentes de mí han tenido percepciones antes de este momento, han soñado y han sentido», así, cada uno de *nosotros* ha conocido con frecuencia la proposición diferente pero correspondiente: «Muchos seres humanos diferentes de *mí mismo* han percibido, soñado y sentido antes de *ahora.*» Y así sucesivamente para *cada una* de las proposiciones enumeradas en (1).

Espero que no haya dificultad, hasta ahora, en entender lo que esta proposición (2) afirma. He intentado clarificar por medio de ejemplos lo que entiendo por «*proposiciones correspondientes* a cada una de las proposiciones de (1)». Lo que (2) afirma es sencillamente que cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la verdad de una proposición *correspondiente* (en ese sentido) a cada una de las proposiciones de (1). Esta proposición, como es natural, es *diferente* en cada uno de los momentos en los que alguien conoce su verdad.

Pero, a mi entender, quedan un par de cuestiones que, en vista de cómo han usado el lenguaje ciertos filósofos, han de ser mencionadas expresamente para dejar muy claro lo que quiero decir al afirmar (2).

La primera cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos consideran legítimo emplear la palabra «verdad» de tal manera que una proposición parcialmente falsa pueda a pesar de ello ser verdadera. Algunos incluso *dirán* que en su opinión son verdaderas proposiciones como las enumeradas en (1), cuando lo que creen es que son parcialmente falsas. Quiero, por tanto, dejar completamente claro que no uso «verdad» en tal sentido. Por el contrario (y creo que éste es el uso ordinario), uso la palabra de tal modo, que si una proposición es parcialmente falsa, se sigue que *no* es verdadera, aunque naturalmente pueda ser *parcialmente* verdadera. En una palabra, mantengo que todas las proposiciones de (1) y muchas proposiciones correspondientes a cada una de ellas son *completamente* verdaderas. Esto es lo que mantengo al afirmar (2). Por tanto, cualquier filósofo que crea que son parcialmente falsas las proposiciones pertenecientes a todas o algunas de estas clases, está de hecho en desacuerdo conmigo y sostiene así una oposición incompatible con (2), aunque piense poder *decir* que cree que son «verdaderas» algunas proposiciones pertenecientes a todas esas clases.

La segunda cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos han considerado lícito usar expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años en el pasado» como si expresasen algo que ellos creyesen realmente, cuando de hecho consideran que son falsas, siquiera parcialmente, todas las proposiciones que *ordinariamente* expresa ese enunciado. Lo único que creen en realidad es que hay *otro* conjunto de proposiciones, expresadas realmente por esos enunciados, que mantienen cierta relación con aquellas otras, de las que se diferencian por ser genuinamente verdaderas. Es decir, usan la expresión «La tierra ha existido durante muchos años» para dar a entender, no lo que se expresa ordinariamente en ella, sino la proposición de que es verdadera alguna otra proposición con la que ésta mantiene cierta relación. De todos modos, creen que es falsa, al menos en parte, la proposición que expresa ordinariamente este enunciado. Por tanto, quiero dejar bien sentado que no usaba las expresiones aparecidas en (1) en un sentido tan sutil. Con cada una de ellas quiero decir precisamente lo que cualquier lector entiende al leerlas. Cualquier filósofo que sostenga que alguno de esos enunciados, entendidos de este modo popular, expresa una proposición que esconde algún error también popular está en desacuerdo conmigo. Además sostiene un punto de vista incompatible con (2) aunque sostenga que hay alguna *otra* proposición verdadera expresada legítimamente por el enunciado en cuestión.

En lo que llevo dicho, he supuesto que hay un significado que constituye *el* significado popular u ordinario de expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años». Me temo que muchos filósofos sean capaces de poner en tela de juicio esta suposición. Parecen pensar que la pregunta: «¿Cree usted que la Tierra ha existido durante muchos años?» no es lo suficientemente sencilla como para que pueda ser respondida con un simple «Sí» o «No», o con un sencillo «No lo sé». Antes bien, para ellos es un tipo de problema que sólo puede ser resuelto con propiedad diciendo: «Todo depende de lo que usted entienda por 'la tierra, 'existe' y 'años'. Si usted entiende tal y cual, y esto y lo otro, entonces sí. Mas si lo que usted quiere decir es aquello y lo otro y lo de más allá, entonces no; o al menos considero que es algo muy dudoso». Creo que esta opinión es en extremo errónea. Una expresión como «la tierra ha existido durante muchos años» es un auténtico caso de expresión sin ambigüedad, cuyo significado todos entendemos. Me da la impresión de que quien adopta un punto de vista contrario confunde el problema de si entendemos su significado (cosa que realmente nos ocurre a todos) con el problema

de si *sabemos qué quiere decir,* en el sentido de ser capaz de *hacer un análisis correcto* de su significado. El problema de cuál sea el análisis correcto de *la* proposición expresada *en cada ocasión* (ya que, naturalmente, como insistí al definir (2), en cada momento diferente en que se usa una expresión se indica una proposición diferente) por la expresión «la tierra ha existido durante muchos años» es, me parece a mí, un problema que plantea gravéis dificultades que, como expondré a continuación, nadie sabe cómo resolver. Pero mantener que en cierto sentido no sabemos cuál es el análisis de lo que entendemos por una expresión tal es algo muy diferente de sostener que no entendemos la expresión. Es obvio que ni siquiera podemos plantearnos el problema de cómo ha de ser analizado lo que por ella entendemos si no la comprendemos previamente. Por tanto, tan pronto como sepamos que una persona usa tal expresión en su sentido ordinario, entendemos su significado. De este modo, cuando dije que utilizaba las expresiones que aparecen en (1) en su sentido ordinario (las que lo tienen, cosa que no ocurre con todas), he hecho todo lo necesario para dejar claro lo que quiero decir.

Ahora bien, aun aceptando que se entiendan los enunciados usados para expresar (2), sigo creyendo que hay muchos filósofos que han sostenido opiniones incompatibles con (2). Pueden ser divididos en dos grandes grupos. A) (2) se refiere a un conjunto de *clases* de proposiciones, afirmando que todos nosotros hemos *conocido* frecuentemente la verdad de proposiciones que pertenecen a *cada una* de esas clases. Evidentemente una manera de sostener un punto de vista incompatible con esta proposición es mantener que *no es* verdadera ninguna proposición perteneciente a una o más de las clases en cuestión (que todas ellas son falsas aunque sólo sea parcialmente). Es obvio que si no *es* verdadera *ninguna* de las proposiciones perteneciente a alguna de esas clases, entonces nadie puede haber *conocido* la verdad de cualquier proposición de esa clase. De ahí que no hayamos podido conocer la verdad de algunas proposiciones pertenecientes a *cada* una de esas clases. Mi primer grupo de filósofos está compuesto por los que han mantenido puntos de vista incompatibles con (2) por esta razón. Han mantenido sencillamente que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a alguna de las clases en cuestión. Algunos de ellos lo han sostenido respecto de *todas* las clases. Otros, sólo respecto de *algunas* de ellas. Pero, como es natural, con que hayan sostenido cualquiera de los dos puntos de vista, han mantenido posiciones incompatibles con (2). B) por otra parte, otros filósofos no se han atrevido a negar la verdad de todas las

proposiciones pertenecientes a *alguna* de las clases de (2). Por el contrario, lo que han afirmado es que nadie ha *conocido* nunca con certeza la verdad de las proposiciones de alguna de esas clases. Es decir, difieren profundamente de los filósofos del grupo A en que sostienen que las proposiciones de *todas* esas clases *pueden* ser verdaderas. Pero, sin embargo, sostienen un punto de vista incompatible con (2) desde el momento en que mantienen que ninguno de nosotros ha *conocido* nunca la verdad de una proposición perteneciente a alguna de esas clases.

A) He dicho que algunos de los filósofos que pertenecen a este grupo han sostenido que no es totalmente verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a *cada una de* las clases de (2), mientras que otros sólo han sostenido esto por lo que respfecta a *alguna* de las clases de (2). Pienso que esta división del grupo obedece principalmente a que algunas de las proposiciones de (1) (y por tanto, naturalmente, todas las proposiciones pertenecientes a las correspondientes clases de [2]) no son verdaderas a menos que hayan existido algunas *cosas materiales* que hayan mantenido *relaciones espaciales* entre sí. Es decir, son proposiciones que, *en cierto sentido,* implican la realidad de *cosas materiales* y del *Espacio.* Por ejemplo, la proposición que afirma que mi cuerpo ha existido durante muchos años y que en todo momento durante ese tiempo ha estado en contacto o no muy lejos de la tierra, es una proposición que implica no sólo la realidad de *cosas materiales* (suponiendo que «cosas materiales» se use en tal sentido que negar su realidad implique que no puede ser completamente verdadera cualquier proposición que afirme que han existido cuerpos humanos o que ha existido la tierra), sino también la *realidad del Espacio* (suponiendo, también, que se use «Espacio» en tal sentido que negar su realidad implique que no es completamente verdadera ninguna proposición que afirme que algo ha estado alguna vez en contacto o a cierta distancia de otra cosa, en el sentido familiar que en [1] quedó apuntado). Pero otras proposiciones de (1) (y por tanto proposiciones que pertenecen a las clases correspondientes de [2]) no implican, al menos de una manera obvia, ni la realidad de cosas materiales, ni la del Espacio, como por ejemplo, la proposición de que a menudo he soñado y a veces he tenido algunos sentimientos diversos. Es cierto que las proposiciones de esta clase implican algo que también implicaban todas las proposiciones de la primera, a saber, que *(en cierto sentido) el tiempo es real* Pero implican también una cosa no implicada por las proposiciones del primer tipo; a saber, que *(en cierto sentido) es real al menos un Yo.* Sin embargo, creo que hay algunos filósofos que,

aunque nieguen el carácter real del Espacio o de las cosas materiales (en los sentidos en cuestión), han estado dispuestos a admitir gustosamente que el Yo y el Tiempo son reales, en el sentido requerido. Por otra parte, otros filósofos han usado la expresión: «El Tiempo no es real» para poner de manifiesto ciertos puntos de vista suyos. Y creo que algunos por lo menos han querido decir con esa expresión algo incompatible con la verdad de *alguna* de las proposiciones de (1). En concreto, han querido decir que eran falsas, en parte al menos, todas las proposiciones del tipo expresado por el uso de «ahora» o «en el presente» (como por ejemplo, «Ahora estoy viendo y oyendo» o «Existe en el presente un cuerpo humano vivo») o por el uso del tiempo pasado (como puede ser, «He ténido muchas experiencias en el pasado» o «la tierra *ha* existido durante muchos años»).

Creo que las cuatro expresiones que acabo de introducir (o sea, «las cosas materiales no son reales», «el espacio no es real», «el tiempo no es real» y «el Yo no es real») son realmente ambiguas, en contra de lo que ocurre con las expresiones empleadas en (1). Es posible que algún filósofo haya empleado estas expresiones para sostener opiniones compatibles con (2). En este momento no me interesan tales filósofos, si es que hay alguno. Por el contrario me parece que el uso más propio y natural de estas expresiones *pone de manifiesto* una opinión incompatible con (2). Pienso además que algunos filósofos han usado realmente todas esas expresiones para exponer las opiniones mencionadas. Por ello, todos esos filósofos han sostenido un punto de vista incompatible con (2).

Me parecen falsos, sin duda alguna, todos estos puntos de vista incompatibles, sea con *todas* las proposiciones de (1), sea solamente con *algunas* de ellas. Por lo que respecta a dichos puntos de vista, creo que merecen especial atención las siguientes cuestiones:

(a) Si no es verdadera ninguna proposición perteneciente a cualquiera de las proposiciones de (2), entonces nunca ha existido ningún filósofo, y por tanto nadie puede haber sostenido que no eran verdaderas las proposiciones pertenecientes a esas clases. En otras palabras, la proposición que afirma que algunas de las proposiciones pertenecientes a cada una de estas clases son verdaderas tiene la particularidad de que si algún filósofo la niega, por el mismo hecho de negarla, se sigue que ha tenido que cometer algún error. Esto es así porque cuando hablo de «filósofos» me refiero, como es natural (y como todos hacemos), a filósofos que han sido seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra y que han tenido diversas experiencias en distintos momentos. Por

tanto, si ha habido filósofos, han existido seres humanos de esta clase; y si han existido seres humanos de esta clase, todo lo demás que se afirma en (1) es también verdadero con toda certeza. Por tanto, una opinión incompatible con la proposición que afirma la verdad de muchas proposiciones correspondientes a las que aparecen en (1), sólo podrá ser verdadera si se admite la hipótesis de que ningún filósofo la ha defendido nunca. De ahí se sigue que si me paro a considerar si es verdadera esta proposición, no puedo aceptar sin contradecirme el hecho de que muchos filósofos que respeto hayan sostenido opiniones de peso incompatibles con ella, ya que si sé que han mantenido tales opiniones, *ipso jacto* sé que están equivocados. Mas si no tengo ninguna razón para creer que sea verdadera esa proposición, aún tendré menos razones para pensar que han mantenido opiniones incompatibles con ella. Esto es así, porque estoy más seguro de que han existido y mantenido *algunas* opiniones (i. e., que la proposición en cuestión es verdadera) que de que hayan sostenido opiniones incompatibles con ella.

(b) Naturalmente, ocurre que todos los filósofos que han mantenido tales puntos de vista han expresado repetidamente, incluso en sus obras filosóficas, otras opiniones incompatibles con ellos; i. e., ningún filósofo ha sido capaz de sostener consistentemente tales puntos de vista Uno de los modos en que se han traicionado, poniendo al descubierto esta inconsistencia, ha sido aludiendo a la existencia de otros filósofos. Otro modo consiste en aludir a la raza humana empleando, en particular, «nosotros» en el sentido en que yo lo vengo usando constantemente. En tal sentido, cualquier filósofo que afirme que «nosotros» hacemos esto y lo otro (por ejemplo, que «nosotros creemos a veces proposiciones que no son verdaderas») no sólo afirma que él mismo ha hecho tal cosa, sino también que *muchos otros seres humanos que han tenido cuerpos y que han vivido sobre la tierra* han hecho lo mismo. El hecho es, como es natural, que todos los filósofos han pertenecido a la clase de los seres humanos, clase que sólo existe si (2) es verdad: es decir, pertenecen a la clase de los seres humanos que frecuentemente *han tenido conocimiento* de proposiciones correspondientes a cada una de las proposiciones de (1). Al sostener puntos de vista incompatibles con la proposición que afirma que las proposiciones de esta clase son verdaderas, han sostenido, por consiguiente, opiniones incompatibles con proposiciones que ellos mismos *saben* que son verdaderas. Por eso era de esperar que alguna vez se traicionasen descubriendo que conocían tales proposiciones. Lo curioso es que hayan sido capaces de mantener sinceramente como parte de su credo filosófico proposiciones incompati-

bles con lo que ellos mismos sabían que era verdadero. Pero al parecer realmente esto ha ocurrido muchas veces. Por ello, mi posición en lo que respecta a este primer punto, difiere de la de los filósofos pertenecientes al grupo A, no porque yo sostenga algo que ellos no sostienen, sino tan sólo porque no mantengo como parte de mi credo filosófico cosas que ellos mantienen como parte del suyo. Es decir, proposiciones incompatibles con algo que tanto yo como ellos sostenemos conjuntamente. Esta diferencia me parece importante.

(c) Algunos de estos filósofos han esgrimido en favor de su posición argumentos destinados a mostrar que tal vez todas o al menos algunas de las proposiciones de (1) no puedan ser completamente verdaderas, ya que de cada una de estas proposiciones se siguen a la vez dos proposiciones incompatibles. Naturalmente, admito que no podrá ser cierta cualquiera de las proposiciones de (1) si de ella se siguen dos proposiciones incompatibles. Pero creo estar en posesión de una prueba absolutamente concluyente para mostrar que de ninguna de ellas se siguen dos proposiciones incompatibles. A saber, todas las proposiciones de (1) son verdaderas; de ninguna proposición verdadera se siguen proposiciones incompatibles; por tanto, de ninguna de las proposiciones de (1) se siguen dos proposiciones incompatibles.

(d) Como he precisado, ninguno de los filósofos que afirman que no son verdaderas las proposiciones pertenecientes a alguno de estos tipos ha dejado de sostener además otros puntos de vista incompatibles con esta opinión suya. Pero no obstante, no creo que la tesis de que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a todos o a alguno de estos tipos sea *en sí misma* contradictoria; es decir, que implique dos proposiciones incompatibles. Por el contrario, me parece muy claro que *podría* haber ocurrido que el Tiempo no fuese real, así como el Espacio, las cosas materiales o el Yo. Y en pro de mi tesis de que ninguna de estas cosas que podrían haber ocurrido *ha* ocurrido de hecho, creo que no tengo mejor argumento que el siguiente; a saber, todas las proposiciones de (1) son, de hecho, verdaderas.

B) Pienso que este punto de vista, considerado normalmente como mucho más modesto que A, tiene por el contrario el defecto de ser realmente contradictorio. Es decir, lleva a dos proposiciones incompatibles entre sí.

Según creo, la mayoría de los filósofos que han sostenido este punto de vista han mantenido que, aunque todos nosotros tengamos conocimiento de proposiciones correspondientes a *algunas* de las de (1) (a saber, aquellas que afirman simplemente que yo mis-

mo he tenido en el pasado experiencias de cierto tipo en muchas ocasiones distintas), sin embargo no conocemos con certeza ninguna proposición, sea del tipo *(a)* que sostiene la existencia de *cosas materiales,* o del tipo *(b)* que afirma que además de mí existen *otros* Yo *que* han tenido también experiencias. Admiten que, de hecho, *creemos* proposiciones de ambos tipos que *pueden* ser verdaderas. Incluso hay quienes han dicho que sabemos que son altamente probables, mas niegan que sepamos *con certeza* que son verdaderas. Otros las han denominado «Creencias de Sentido Común», expresando así su convicción de que la gente mantiene comúnmente creencias de este tipo. Pero están convencidos de que, en todo caso, estas cosas no son conocidas con certeza sino solamente creídas. Hay quien ha expresado esta opinión diciendo que eran cuestiones de Fe y no de Conocimiento.

Lo notable es que en general los que han mantenido este punto de vista no han prestado la debida atención —según creo— al hecho de que el filósofo que adopta tal punto de vista hace continuamente aserciones acerca de «nosotros». Es decir, no sólo acerca de sí mismo, sino también acerca de *muchos otros seres humanos.* Cuando dicen: «Ningún ser humano ha *conocido* nunca la existencia de otros seres humanos», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos, además de mí, y ninguno (incluyéndome a mí) ha conocido nunca la existencia de otros seres humanos». Si dicen «Estás *creencias* son creencias de sentido común, pero no son objeto de conocimiento», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos, además de mí, que han compartido estas creencias, pero ni yo ni ningún otro las ha conocido nunca como verdaderas». En otras palabras, afirman confiadamente que estas creencias *son* creencias de Sentido Común, y parecen no darse cuenta de que *si* lo son, tienen que ser verdaderas, puesto que la proposición de que son creencias de sentido común implica lógicamente proposiciones tanto del tipo de *(a)* como del tipo 4e *(b).* De ello se sigue lógicamente la proposición de que muchos seres humanos, además del filósofo mismo, han tenido cuerpos que vivieron sobre la tierra y han tenido varias experiencias, incluyendo creencias de este tipo. Por eso esta posición me parece contradictoria, cosa que no ocurría con las proposiciones del grupo A. Su diferencia respecto de A estriba en el hecho de que enuncia una proposición acerca del *conocimiento humano* en general, y por tanto, en este mismo momento, está afirmande la existencia de seres humanos. Por el contrario los filósofos del grupo A, al sentar su posición no hacen tal cosa: contradicen algunas de las otras cosas que mantienen. Es cierto que un filósofo que diga «Han existi-

do muchos seres humanos además de mí, y ninguno de nosotros ha conocido nunca la existencia de ningún ser humano aparte de sí mismo», sólo se contradice si lo que sostiene es «Han existido *con certeza* muchos seres humanos además de mí» o, en otras palabras, «sé que han existido otros seres humanos además de mí». Ahora bien, creo que de hecho es esto lo que en general han estado diciendo tales filósofos. Creo que ponen al descubierto continuamente el hecho de que consideran la proposición que afirma que esas creencias *son* creencias de Sentido Común, o de que ellos no son los únicos miembros de la raza humana, como si no fuesen simplemente verdaderas, sino *ciertamente* verdaderas. Mas sólo podrán ser verdaderas *con toda certeza* si un miembro como mínimo de la raza humana (es decir, él) *conoce* exactamente las cosas que según propia declaración no ha conocido nunca ningún ser humano.

Sin embargo, la negación de mi postura *(conozco* con toda certeza la verdad de las proposiciones de [1]) no implica dos proposiciones incompatibles. Si *sé* que todas esas proposiciones son verdaderas, entonces considero indudable que también otros seres humanos han conocido proposiciones correspondientes; es decir, también (2) *es* verdadera, y sé que lo es. ¿Pero *sé* realmente que todas las proposiciones de (1) son verdaderas? ¿Acaso no es posible que las crea simplemente? ¿O que sólo sepa que son muy probables? En respuesta a esta cuestión creo que lo único que puedo decir es que me parece que las conozco con certeza Además es obvio que en su mayoría no las conozco *directamente;* es decir, las conozco porque en el pasado he conocido la verdad de *otras* proposiciones que suministraban apoyo en su favor. Si, por ejemplo, sé que la tierra ha existido muchos años antes de que yo naciese, como es natural sólo lo sé en virtud de otras cosas que lo evidencian. Ciertamente, no sé con exactitud en qué consiste esa evidencia Con todo, no me parece que haya buenas razones para dudar de este conocimiento. Creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas. Sin embargo, no sabemos *cómo* las conocemos; es decir, no sabemos en qué consiste ese fundamento. Si existe algún «nosotros», y si sabemos que existe, debe ser porque se trata de una de esas cosas. Además, el hecho de que haya un «nosotros», es decir, muchos otros seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra, me parece que es algo que sé con certeza.

Si hay que llamar de algún modo a este primer punto de mi posición filosófica, es decir, a mi creencia en (2), dándole un nombre

que haya sido usado por los filósofos al clarificar la posición de otros, habría que expresarlo, según creo, diciendo que soy uno de aquellos que han sostenido que la «visión del mundo del Sentido Común» es *completamente* verdadera en ciertos aspectos fundamentales. Pero hay que recordar que, según mi punto de vista, *todos* los filósofos sin excepción han coincidido con esta tesis mía; y que la diferencia real, que se expresa comúnmente de este modo, se establece solamente entre aquellos filósofos que han mantenido *también* puntos de vista incompatibles con estos aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» y los que no lo han hecho.

Los aspectos en cuestión (o sea, las proposiciones de cualquiera de las clases establecidas al definir [2]) son aspectos todos ellos que tienen esta propiedad particular; a saber, que *si sabemos que son aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común», se sigue de ello que son verdaderos:* es autocontradictorio mantener que *nosotros* sabemos que son aspectos del punto de vista del Sentido Común y que, sin embargo, no son verdaderos, puesto que decir que *nosotros* conocemos esto es decir que son verdaderos. Y muchos de ellos tienen la ulterior propiedad particular de que *si son aspectos de la visión del mundo del Sentido Común (sepámoslo «nosotros» o no), sigúese de ello que son verdaderos,* puesto que decir que hay una «visión del mundo del Sentido Común» equivale a decir que son verdaderos. Las expresiones «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» (tal como las usan los filósofos) son, como es natural, extraordinariamente vagas. Creo que muchas proposiciones que no son verdaderas pueden ser llamadas con propiedad aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» y merecen ser mencionadas con el desprecio con el que algunos filósofos hablan de las «creencias del Sentido Común». Pero hablar con desprecio de aquellas «creencias del Sentido Común» que he mencionado es, sin lugar a dudas, el culmen del absurdo. Por otra parte, como es natural, hay muchos otros aspectos de «la visión del mundo del Sentido Común» que son verdaderos si lo son éstos también, como por ejemplo, que no sólo han vivido sobre la tierra hombres, sino también diferentes especies de plantas y animales, etc., etc.

II. El siguiente punto importante que diferencia mi posición filosófica de la sostenida por *algunos* otros filósofos se puede expresar de este modo: sostengo que no hay ninguna buena razón para suponer sea (A) que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental, o (B) que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir esto, no quiero afirmar,

naturalmente, que *haya* hechos físicos completamente independientes (i. e.: tanto lógica como causalmente) de los hechos mentales. De hecho creo que los hay; pero no es eso lo que digo. Sólo afirmo que *no* hay *ninguna razón válida* para suponer lo contrario; es decir, que ninguno de los seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra ha tenido, durante la vida de sus cuerpos, ninguna buena razón para suponer lo contrario. Opino que muchos filósofos no sólo han creído que *todo* hecho físico es *lógicamente* dependiente de algún hecho mental (entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en el sentido en que uso esos términos), o que *todo* hecho físico depende *causalmente* de algún hecho mental, o ambas cosas, sino también que tienen buenas razones en favor de esas creencias. En esto, pues, difiero de ellos.

Sólo puedo explicar cómo uso el término «hecho físico» poniendo ejemplos. Entiendo por «hechos físicos» hechos como los siguientes: «Esta chimenea está en este momento más cerca de este cuerpo que aquella librería», «La Tierra ha existido durante muchos años», «Durante muchos años la Luna ha estado continuamente más cerca de la Tierra que del Sol», «Esta chimenea es de color claro». Pero cuando digo «hechos *como* estos» quiero decir, como es natural, hechos que se asemejen a ellos *bajo un cierto punto de vista.* Pero no puedo definir en qué consiste ese punto de vista El término «hecho físico» es, no obstante, de uso común y creo que lo empleo en su sentido ordinario. Además, no hace falta ninguna definición para clarificar lo que quiero decir, puesto que entre los ejemplos que acabo de poner (me refiero a estos hechos físicos particulares) se encuentran algunos de los que sostengo que no hay ninguna razón para suponerlos dependientes lógica o causalmente de algún hecho mental.

«Hecho mental» es, por otra parte, una expresión mucho menos usual, y por eso la utilizo en un sentido limitado y especial que, aunque pienso que es bastante natural, necesita ser explicado. El término se puede usar con propiedad en muchos otros sentidos, pero como sólo me ocupo de éste, es esencial que explique a cuál me refiero.

Creo que tal vez haya «hechos mentales» de tres tipos diferentes, aunque sólo estoy seguro de que existan hechos mentales del primer tipo. Pero si hubiese algún hecho de alguno de los otros dos tipos, serían también «hechos mentales» en el sentido restringido que empleo y, por tanto, tengo que explicar lo que se quiere decir con la hipótesis de que hay hechos de estos dos tipos.

fa) El primer tipo es el siguiente: Ahora soy consciente, y además estoy viendo algo. Ambos hechos son hechos mentales de mi

primer tipo. Además, mi primer tipo consta exclusivamente de hechos que se parecen a uno u otro de estos dos bajo cierto punto de vista

(a) En cierto sentido el hecho de que yo sea consciente se refiere como es obvio a un individuo y a un tiempo particulares en el sentido de que aquel individuo es consciente en ese momento.

Todo hecho que se asemeje a éste en ese aspecto ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Por tanto, el hecho de que yo haya sido consciente en el día de ayer no es un hecho de este tipo, sino que de él se desprende que *hay* (o, como diríamos corrientemente, «hubo», puesto que los momentos en cuestión son pretéritos) muchos otros hechos de este tipo; a saber, todos los hechos que yo hubiera podido expresar con propiedad en cada uno de los momentos en cuestión diciendo: «*Ahora* soy consciente.» *Cualquier* hecho relativo a un individuo y a un tiempo (sea yo u otro el individuo, y sea el tiempo presente o pasado), en el sentido de que tal individuo *es* consciente en ese momento, ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Llamaré a tales hechos, hechos de tipo (a).

(ß) El segundo ejemplo que he puesto, es decir, el hecho de que ahora estoy viendo algo se relaciona, como es obvio, de un modo peculiar con el hecho de que ahora soy consciente. No sólo *implica** el hecho de que soy consciente ahora (puesto que del hecho de que ahora estoy viendo algo se *sigue* que soy consciente; en efecto, no *hubiera* podido ver nada de no haber sido consciente, si bien hubiera podido perfectamente haber sido consciente sin ver nada), sino que además es un hecho relativo a un *modo específico* de ser consciente que consiste en ser consciente al modo y en el sentido en que la proposición (relativa a alguna cosa particular) «esto es rojo» implica la proposición (relativa a la misma cosa) «esto tiene color», siendo a su vez relativa a un *modo específico* de tener color. De ahí resulta que esta cosa tiene color de esa manera. Cualquier hecho que se relacione de este modo peculiar con cualquiera de los hechos de la clase (a) ha de ser incluido también en mi primer tipo de hechos mentales. Los llamaré hechos de clase (β). Así, el hecho de que en este momento estoy oyendo es un he-

(*) El verbo inglés *to entail* tiene el significado ordinario de «entrañar», «imponer», «hacer necesario», etc., aunque actualmente se emplea de un modo más preciso en contextos técnicos para aludir a la implicación lógica en sentido estricto. Por esta razón traducimos por *implicar*. Fue precisamente G. E Moore quien por primera vez otorgó a dicho verbo el significado con que hoy se usa para indicar la relación de consecuencias entre enunciados. Acuñó el término *entailment* con el sentido de implicación en el artículo «External and Internal Relations» (1919) recogido en *Philosophical Studies*, Londres, Nueva York, 1922. *(N. del T.)*

cho de clase (β) como también lo es el hecho de que veo, o cualquier otro hecho (relativo a mí y al pasado) expresable entonces con propiedad diciendo: «Ahora estoy soñando», «Ahora imagino», «Soy en el momento presente consciente de...», etc., etc. Dicho brevemente, cualquier hecho relativo a un individuo particular fro u otro), a un tiempo particular (presente o pasado) y a *cualquier tipo particular de experiencia,* de manera que este individuo ten£a en ese momento una experiencia de ese tipo, en un hecho de la clase (β) y sólo tales hechos son de la clase (β).

Mi primer tipo de hechos mentales consta exclusivamente de hechos de las clases (a) y (β), y además de *todos* los hechos de ambos tipos.

(b) Considero fuera de toda duda la existencia de hechos de las clases (a) y (β). Pero creo que muchos filósofos han mantenido una postura relativa al análisis de hechos de la clase (a) que de ser cierta entrañaría la existencia de hechos de otro tipo que querría llamar también «hechos mentales». No estoy muy seguro de que este análisis sea verdadero, pero me parece que *puede* serlo. Y así como podemos comprender lo que se quiere decir con la suposición de que es verdadero, también seremos capaces de entender lo que se quiere decir con el supuesto de que hay «hechos mentales» de este segundo tipo.

Muchos filósofos, creo yo, han sostenido la siguiente opinión respecto al análisis de lo que cada uno de nosotros conoce cuando conoce en algún momento: «Ahora soy consciente.» Han sostenido concretamente que existe cierta propiedad intrínseca (con la cual todos estamos familiarizados y que podríamos llamar «ser una experiencia») tal que cuando una persona sabe que es cpnsciente, conoce respecto a esa propiedad, a sí mismo y al momento en cuestión: «en este momento ocurre un suceso que posee esta propiedad (i. e., "es una experiencia") y que es una experiencia mía». Además, han sostenido que éste es el tipo de hecho que se expresa con: «soy consciente ahora». Si esta opinión es verdadera, tiene que haber muchos hechos de cada uno de estos tres tipos, a los que quisiera dar el nombre de «hechos mentales». A saben (1) hechos relativos a cierto suceso que tiene esta supuesta propiedad intrínseca y a cierto momento, en el sentido de que aquel suceso tiene lugar en ese momento; (2) hechos relativos a esa supuesta propiedad intrínseca, y a cierto momento, en el sentido de que *algún* suceso que tiene esa propiedad está ocurriendo en ese momento, y (3) hechos relativos a cierta propiedad, que constituye un *modo específico* de tener la supuesta propiedad intrínseca (en el sentido explicado más arriba según el cual «ser rojo» es un modo

específico de «tener color»), y relativos también a cierto momento, en el sentido de que algún suceso que tenga la propiedad específica ocurre en ese momento. Naturalmente, no sólo no habrá, sino que *no podrá* haber hechos de ninguno de estos tipos a menos que exista una propiedad intrínseca relacionada con lo que cada uno de nosotros expresa (en alguna ocasión) con «soy consciente ahora», a la manera definida arriba. Y me parece muy dudoso que exista tal propiedad. En otras palabras, aunque tengo por cierto no sólo que he tenido muchas experiencias, sino también que las he tenido de muchos tipos diferentes, me parece muy dudoso que decir eso sea lo mismo que decir que han tenido lugar muchos sucesos, cada uno de los cuales fue una experiencia mía, y que cada uno de ellos además tenía una propiedad diferente que consistía en un modo específico de ser una experiencia. La proposición que afirma que he tenido experiencias no implica necesariamente la proposición de que ha habido sucesos que fuesen experiencias. No puedo creer que esté familiarizado con algún suceso del tipo supuesto. Pero a pesar de todo, me parece posible que sea correcto el análisis propuesto de «ahora soy consciente». Tal vez esté realmente familiarizado con sucesos del tipo supuesto, aunque no sea capaz de darme cuenta. *Si* lo estoy, efectivamente, entonces desearía llamar «hechos mentales» a los tres tipos de hechos definidos arriba. Como han sostenido muchas personas, si hay «experiencias» en el sentido definido, tal vez no *pueda* haber experiencias que no sean de *un individuo.* En este caso, cualquier hecho de alguno de estos tres tipos sería lógicamente dependiente de —aunque no necesariamente idéntico a— algún hecho de la clase (α) o (β). Pero me parece que también existe la posibilidad de que haya «experiencias» que no pertenezcan a ningún individuo. En este caso, habría hechos mentales que no serían ni idénticos ni lógicamente dependientes de algún hecho de las clases (α) o (β).

(c) Finalmente, a mi entender, muchos filósofos han sostenido que hay o puede haber hechos relativos a un individuo que es consciente o inconsciente de un modo específico, pero que difieren de los de las clases (a) y (β), por cuanto que no hacen *referencia al tiempo,* lo cual constituye un aspecto importante. Han concebido la posibilidad de que pueda haber uno o más individuos conscientes *atemporalmente* de modos específicos. Incluso me parece que otros han concebido la hipótesis de que la propiedad intrínseca definida en *(tí)* pueda pertenecer no sólo a *sucesos,* sino también a una o más entidades que *no* tienen lugar en el tiempo. En otras palabras, puede haber una o más experiencias *atemporales,* sean o no experiencias de algún individuo. Me parece muy du-

doso que cualquiera de esas hipótesis tenga alguna posibilidad de ser verdadera, pero no estoy seguro de que tal posibilidad no exista. Si existiese, desearía denominar «hecho mental» a todos los hechos (si es que los hay) de cada uno de los cinco tipos siguientes: (1) hechos relativos a un individuo que es *atemporalmente* consciente; (2) hechos relativos a algún individuo que es *atemporalmente* consciente de un modo específico; (3) hechos relativos a alguna experiencia *atemporal* existente; (4) hechos relativos a la supuesta propiedad intrínseca «ser una experiencia», en el sentido de que existe algo atemporalmente que tiene esa propiedad, y (5) hechos conscientes en un modo específico de alguna supuesta propiedad intrínseca en el sentido de que existe atemporalmente algo con esa propiedad.

He definido, por tanto, tres tipos diferentes de hechos. Si *existiesen* hechos de los tres tipos (como ocurre con el primero) *serían* «hechos mentales» en el sentido que estoy empleando. Para completar la definición del sentido limitado en que uso «hechos mentales» sólo tengo que añadir que también deseo aplicar esa denominación a una *cuarta* clase de hechos; a saber, a cualquier hecho relativo a alguno de esos tres tipos o a cualquier otro tipo incluido en ellos consistente en la *existencia de hechos del tipo en cuestión.* En este sentido no sólo será un «hecho mental» todo hecho individual de la clase (a), sino que también lo será el hecho general de que «hay hechos de la clase (a), y así con los demás casos. Por ejemplo, será un «hecho mental» no sólo el hecho —que pertenece a la clase (β)— de que yo esté percibiendo ahora, sino también el hecho general de la *existencia* de hechos relativos a individuos y tiempos consistentes en que un individuo determinado percibe en un momento dado.

A) Entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en los dos sentidos ya expuestos, sostengo que no hay ninguna razón de peso para suponer que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental. Usaré la expresión, relativa a dos hechos, F, y F_2, «F, *depende lógicamente de* F_2», siempre y cuando F, implique F_2, sea en el sentido en que la proposición «Estoy viendo ahora» *implica* la proposición «soy consciente ahora», o al modo en que la proposición sobre un hecho particular «Esto es rojo» implica la proposición relativa al mismo «Esto tiene color», o incluso en el sentido lógico más estricto en el que, por ejemplo, la conjunción «todos los hombres son mortales y el Sr. Baldwin es un hombre» implica la proposición «el Sr. Baldwin es mortal». Por tanto, decir de dos hechos, ¥l y F_2, F, *no* depende lógicamente de F_2, equivale simplemente a decir que Fj podría haber tenido lugar aunque no

ocurriese F_2; o que la conjunción «F, es un hecho, pero no F_2», no es una proposición contradictoria; i. e., no implica a la vez proposiciones incompatibles entre sí.

Por tanto, sostengo que no hay razones suficientes para suponer que la existencia de *algunos* hechos físicos dependa de la de algún hecho mental. Mi posición es totalmente precisa desde el momento en que mantengo que esto ocurre con los cuatro hechos físicos que he puesto como ejemplo. No hay buenas razones, pongo por caso, para suponer que haya un hecho mental cualquiera del que dependa el hecho de que esa chimenea esté ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería, y de un modo similar en los otros tres casos.

Al sostener semejante cosa, difiero totalmente de algunos filósofos. Difiero, por ejemplo, de Berkeley, que sostuvo que esa chimenea, esa libería y mi cuerpo son todos ellos o bien «ideas», o bien «complejos de ideas», y que ninguna idea puede existir sin ser percibida. Es decir, sostuvo que este hecho físico depende lógicamente de un hecho mental de la cuarta clase mencionada; a saber, un hecho consistente en que hay al menos otro hecho relativo a un individuo y al momento presente, en el sentido de que ese individuo percibe ahora algo. No dice que ese hecho físico dependa lógicamente de algún hecho de una de mis tres primeras clases (por ejemplo, de un hecho relativo a un individuo particular y a un tiempo presente, de modo que *ese* individuo percibe ahora algo). Lo que dice es que el hecho físico no hubiera podido existir como tal a menos que hubiese habido efectivamente *algún* hecho mental de este tipo. Me parece que muchos filósofos que tal vez hubiesen estado en desacuerdo, sea con la suposición de Berkeley de que mi cuerpo es una «idea» o está «constituido por ideas», o con la suposición de que las «ideas» no pueden existir sin ser percibidas, o con ambas, habrían no obstante coincidido con él en pensar que este hecho físico depende lógicamente de *algún* «hecho mental». Podrían decir, por ejemplo, que no sería un hecho a menos que hubiese habido temporal o atemporalmente *alguna* «experiencia». Incluso muchos otros han sostenido, a mi entender, que *todo* hecho depende lógicamente de otro hecho. Naturalmente, creían poseer buenas razones en favor de sus opiniones, como también lo creía Berkeley.

B) Mantengo también que no hay razones suficientes para suponer que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir que Fj depende causalmente de F_2, quiero decir solamente que Fj *no hubiese* existido como tal hecho, a menos que hubiese tenido lugar F_2. No digo que Fj *no hubiese* sido *concebible*

como un hecho, a menos que F_2 hubiese tenido lugar, que es lo que significa «lógicamente dependiente». Puedo ilustrar lo que quiero decir refiriéndome a un ejemplo que ya he puesto. El hecho de que esta chimenea esté más cerca de mi cuerpo que esa librería no depende *lógicamente,* a mi entender (como ya expliqué), de ningún hecho mental; hubiera *podido* ser un hecho, aunque no existiesen hechos mentales. Pero, ciertamente, depende *causalmente* de muchos hechos mentales: mi cuerpo no estaría aquí si yo hubiese sido consciente en el pasado de diversas maneras, y, ciertamente, la chimenea y la librería no *habrían* existido a menos que también otros hombres hubieran sido conscientes.

Ahora bien, sostengo que no hay buenas razones para suponer que dependan de algún hecho mental dos de los hechos que puse como ejemplo de hechos fisicos (en concreto, que la tierra ha existido durante muchos años y que la luna lleva mucho más tiempo cerca de la tierra que del sol). A mi modo de ver, no hay razón para suponer que haya algún hecho mental del que se pueda decir con verdad: si no hubiera tenido lugar este hecho, la tierra no hubiese existido durante tantos años. Una vez más, creo que difiero de algunos filósofos al sostener esto. Difiero, por ejemplo, de los que han sostenido que todas las cosas materiales han sido creadas por Dios y que tienen buenas razones para suponer que fue así.

III. Acabo de explicar que difiero de aquellos filósofos que han sostenido que hay razones para suponer que todas las cosas materiales fueron creadas por Dios. En mi posición filosófica hay un punto importante que considero digno de mención: también difiero de todos los filósofos que han mantenido la existencia de buenas razones para suponer que hay un Dios, independientemente de que hayan o no mantenido a la vez que ha creado cosas materiales.

De un modo semejante, mientras que algunos filósofos han sostenido que hay razones de peso para mantener que nosotros, los seres humanos, continuaremos existiendo y siendo conscientes después de la muerte de nuestros cuerpos, yo sostengo que no las hay.

IV. Abordaré, ahora, un problema de muy distinta índole.

Como expliqué en el apartado I, no soy en absoluto escéptico respecto a la *verdad* de proposiciones tales como «La tierra ha existido durante muchos años», «Muchos cuerpos humanos han vivido sobre ella durante mucho tiempo»; es decir, proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales. Por el contrario, sos-

tengo que todos conocemos con certeza la verdad de muchas proposiciones por el estilo. Pero soy muy escéptico por lo que respecta a cuál sea el *análisis* correcto de esas proposiciones. Pienso, además, que en este punto difiero de bastantes filósofos. Muchos parecen sostener que no hay duda alguna relativa al *análisis* de ciertos aspectos de estas proposiciones (ni por tanto de la proposición «Han existido cosas materiales»), mientras que yo sostengo que su análisis es muy discutible. Incluso aunque algunos de ellos sostengan, como hemos visto, que no hay ninguna duda sobre su *análisis,* con todo parecen haber dudado de si tales proposiciones son *verdaderas.* Yo, por el contrario, aun sosteniendo que no hay ninguna duda sobre la verdad de esas proposiciones, mantengo que por lo que atañe a algunos puntos ningún filósofo ha logrado hasta el momento sugerir un análisis plausible.

Me parece completamente evidente que el problema de cómo han de ser analizadas las proposiciones del tipo que he mostrado depende de cómo han de ser analizadas proposiciones de otro tipo más simple. En este momento sé que estoy percibiendo una mano humana, una pluma, una hoja de papel, etc. Opino que no sabré cómo analizar la proposición «Existen cosas materiales» hasta que no sepa cómo se han de analizar, en ciertos aspectos, estas proposiciones más simples. Pero ni siquiera éstas son suficientemente simples. Para mí es evidente que el que yo sepa que ahora estoy percibiendo una mano humana se deduce de un par de proposiciones más simples aún. Estas proposiciones sólo las puedo formular del modo siguiente: «Estoy percibiendo *esto*» y «Esto es una mano humana». El análisis de las proposiciones de este último tipo creo que presenta dificultades considerables, y sin embargo el problema general de la *naturalem* de las cosas materiales depende, como es obvio, de su análisis. Me parece sorprendente que habiendo dedicado tanta atención al progenia de cómo *son* las cosas materiales y cómo se perciben, tan pòcos filósofos hayan intentado dar una explicación clara precisamente de cómo suponen que *conocen* (o *juzgan,* en el caso de que hayan sostenido que no *conocemos* que tales proposiciones sean verdaderas, o incluso que ninguna de tales proposiciones *es* verdadera) cuando conocen o juzgan cosas tales como «esto es una mano», «esto es el sol», «esto es un perro», etc., etc.

Sólo hay dos cosas que me parece completamente ciertas acerca del análisis de tales proposiciones (pero incluso en este punto temo que algunos filósofos no estén de acuerdo conmigo). Son las siguientes: cuando conozco o juzgo que una tal proposición es verdadera, (1) hay siempre algún *dato sensible* sobre el que versa la

proposición en cuestión, un dato sensible que es en cierto sentido el *tema* principal o último de dicha proposición, y (2) que, no obstante, *lo que* sé o juzgo verdadero de este dato sensible no es (en general) que sea él mismo una mano o un perro o el sol, etc., etc., según el caso.

Creo que muchos filósofos han dudado acerca de si existen esas cosas que otros filósofos han denominado «datos sensibles» o «datos de los sentidos». Incluso es muy posible que algunos filósofos (entre los que me encontraba hace algún tiempo) hayan usado estos términos con sentidos que hacen realmente dudosa la existencia de semejantes cosas. Pero no hay duda ninguna de que hay datos de los sentidos, tal como uso ahora el término. En este momento estoy viendo un gran número de ellos y estoy percibiendo otros muchos. Para indicar al lector qué entiendo por datos de los sentidos me basta con pedirle que mire su propia mano. Si lo hace, podrá distinguir una cosa (y *sólo* una, a menos que vea doble) idéntica, como notará a primera vista, no a toda su mano derecha, sino a la parte de su superficie que ve realmente. Incluso podrá notar (tras una breve reflexión) que es dudoso que pueda ser idéntica a la superficie de su mano. A lo que me refiero con «datos de los sentidos» es a cosas que son (en ciertos aspectos) *del mismo Upo* que las que uno ve al mirar su manp. Por lo que a ellas respecta es perfectamente comprensible que algunos filósofos hayan supuesto que es parte de la superficie de la mano que están viendo, mientras que otros han supuesto que no puede ser así. Definiré, po : tanto, el término de tal modo que quede sin decidir si el dato sensible que veo ahora al mirar mi mano y que es un dato sensible de mi mano, es o no idéntico a la parte de su superficie que veo realmente.

Me parece cierto que lo que sé de ese dato sensible, cuando conozco que «Esto es una mano humana», no es que sea él *mismo* una mano humana, puesto que sé que mi mano tiene muchas partes (sus otras partes, y los huesos que están dentro), las cuales, con toda certeza, *no forman* parte de este dato sensible.

Por tanto, estoy seguro de que el análisis de la proposición «Esto es una mano humana» es, más o menos, del tipo siguiente: «es verdad que hay una cosa y sólo una de la que se puede decir tanto que es una mano humana, como que *esta superficie* es parte de su superficie». En otras palabras, para expresar mi punto de vista en términos de la «teoría de la percepción representativa», sostengo que es totalmente falso que perciba *directamente mi mano,* y cuando digo que la «percibo» (como puedo hacerlo correctamente) quiero decir que percibo (en un sentido diferente,

aunque más fundamental) algo que (en sentido conveniente) es *representativo* de ella; concretamente, cierta parte de su superficie.

Esto es lo único que considero *cierto* por lo que respecta al análisis de la proposición «Esto es una mano humana». Hemos visto que incluye en su análisis una proposición del tipo: «Esto es parte de la superficie de una mano humana» (en la cual «Esto» tiene, como es natural, un significado diferente del que tiene en la proposición original que acaba de ser analizada). Pero además esta proposición se refiere, sin ninguna duda, al dato sensible que estoy viendo y que pertenece a mi mano. Por tanto, surge el siguiente problema: Cuando conozco que «*esto es parte de la superficie dz* una mano humana», *¿qué* es lo que estoy conociendo acerca del dato sensible en cuestión? ¿Conozco verdaderamente en este caso que *el* dato sensible es parte de la superficie de la mano humana? Lu que conocía en el caso de «Esto es una mano humana», no eia que el *propio* dato sensible fuese una mano humana. ¿Ocurre, acaso, lo mismo con esta nueva proposición, de modo que tampoco en este caso sepa que el *propio* dato sensible es parte de la su perficie de una mano? De ser así, ¿qué conozco del propio dato?

Me parece que ningún filósofo ha sugerido hasta el presente una solución definitiva.

Pienso que sólo hay tres tipos alternativos de respuesta posibles. Pero me parece que hay objeciones muy graves en contra de cualquiera de ellos.

(1) Sólo hay una solución del primer tipo: a saber, que en este caso lo que realmente estoy conociendo es que el dato sensible, *él mismo,* es parte de la superficie de una mano humana. En otras palabras, aunque no percibo directamente *mi mano,* sin embargo percibo *directamente* parte de su superficie y no simplemente algo que la «represente» (en un sentido a determinar). Por tanto, el sentido según el cual «percibo» esta parte de la superficie de mi mano no precisa ser definido respecto a un tercer sentido últirr o de «percibir», el único en el que la percepción es directa, es decir, el sentido en que percibo el dato sensible.

Si esta solución es verdadera, como pienso que tal vez sea, creo que debemos abandonar una opinión aceptada por muchos filósofos, según la cual nuestros datos poseen realmente las cualidades con que aparecen a nuestros sentidos. Hay que abandonarla porque si otra persona estuviese observando a través de un microscopio la misma superficie que miro a simple vista, el dato sensible visto por él le parecería provisto de cualidades, no sólo diferentes, sino también incompatibles con las que parece tener el mío. Además, si mi dato sensible es idéntico a la superficie que ambos esta-

mos viendo, también deberá serlo el suyo. Mi dato sensible sólo puede ser, por tanto, idéntico a esta superficie a condición de ser idéntico a su dato sensible, y puesto que su dato sensible se muestra sin más con cualidades incompatibles con las que parece tener el mío, sólo serán idénticos a condición de que el dato sensible en cuestión, o bien no posea las cualidades que me parece que tiene, o bien no posea las que a él le parece que tiene.

Sin embargo, no creo que ésta sea una objeción fatal a ese primer tipo de opinión. Una objeción mucho más seria es, según creo, que cuando vemos algo doble (tenemos lo que se llama «una imagen doble») poseemos *dos* datos sensibles *de* la misma superficie que no puede ser idéntica a ambos, y, sin embargo, parece que las llamadas «imágenes» debieran ser idénticas si es que cada dato sensible es idéntico a esa superficie. Parece, por tanto, como si cada dato sensible, después de todo, sólo fuese «representativo» *de* la superficie de la que es dato sensible.

(2) Pero si es así, ¿qué relación tiene con la superficie mencionada?

Las opiniones de este segundo tipo sostienen que cuando conozco que «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que estoy conociendo respecto al dato sensible *de* esa superficie, *no* es que sea *él mismo* parte de la superficie de una mano humana, sino más bien algo del tipo siguiente: Se dice que hay *una* relación, R, tal que lo que conozco respecto al dato sensible es, o bien «Hay una cosa y sólo una que no sólo es parte de la superficie de una mano humana, sino que además está en la relación R con este dato sensible», o bien «Hay un conjunto de cosas que tomadas colectivamente *forman* parte de la superficie de una mano humana, y cada miembro del conjunto mantiene la relación R con su dato sensible, no formando parte del conjunto lo que no mantenga con él la relación R».

Como es obvio, dentro de este segundo tipo caben diferentes enfoques, según cómo se tome la relación R. Sin embargo, sólo uno de ellos me parece plausible; a saber, el que sostiene que R es una relación última e inanalizable que podría expresarse diciendo: *«xRy»* significa lo mismo que *«y* es una apariencia o manifestación de *x»*. Es decir, el análisis que esta solución daría de «Esto es parte de la superficie de una mano humana» sería «hay una cosa y sólo una que forma parte de la superficie de una mano humana y de la que es apariencia o manifestación este dato sensible».

Me parece que también contra este punto de vista hay objeciones muy graves, principalmente cuando se consideran los problemas relativos a cómo podemos *conocer* que hay una cosa y sólo

una que mantiene con nuestros datos sensibles esa supuesta relación última; y, de ser posible esto, cómo podemos *conocer* algo más acerca de tales cosas, como, por ejemplo, qué tamaño o qué forma tiene.

(3) El tercer tipo de respuestas (la única alternativa que veo posible si se rechazan [1] y [2]) viene dado por la sugerencia de J. S. Mili, cuando decía que las cosas materiales son «posibilidades permanentes de sensación». Su opinión parece haber sido la siguiente: cuando conozco un hecho como «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que conozco del dato sensible, objeto principal de ese hecho, no es que sea él mismo parte de una mano humana ni que *la* cosa que mantiene con él una relación cualquiera sea parte de la superficie de una mano, sino todo un conjunto de hechos hipotéticos del estilo: «Si se hubiesen cumplido *estas* condiciones, yo habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* modo», «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* otro modo», etc., etc.

Creo una vez más que es *posible* que sea verdadero este tercer tipo de enfoques relativos al análisis de la proposiciones que nos ocupan. Pero sostener (como parece haberlo hecho Mili entre otros) que es verdadero con *certeza,* o casi con *certeza,* me parece un error tan grave como sostenerlo de (1) o de (2). Me parece que hay objeciones muy graves, en particular las tres siguientes: *(a)* en general, si bien cuando conozco un hecho como «Esto es una mano», conozco con certeza algunos hechos hipotéticos del tipo «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible de este otro tipo correspondiente a la misma superficie», sin embargo parece claro que las condiciones en las que lo conozco son ellas mismas del tipo «Si ésta y aquella *cosa material* hubiesen estado en esa posición y condiciones...»; (b) es dudoso una vez más que haya una relación intrínseca según la cual el conocimiento de que en *aquellas* otras condiciones habría de percibir un dato sensible de *otro* tipo (de la misma superficie) equivalga al conocimiento de que en esas circunstancias percibiría un dato ligado con *éste* por dicha relación; y (c) de ser verdad, es evidente que el sentido en que una superficie material es «redonda» o «cuadrada» sería claramente distinto de aquel según el cual nuestros datos sensibles nos parecen sin más «redondos» o «cuadrados».

V. Así como sostengo que la proposición «Hay y ha habido cosas materiales» es verdadera con toda certeza, aunque el proble-

ma de cómo ha de ser analizada no haya recibido hasta el presente una solución satisfactoria, sostengo también que la proposición «hay y ha habido muchos Yo», es verdadera con toda certeza, aunque, una vez más, todos los análisis que han sido sugeridos por los filósofos son en extremo dudosos.

Sé con toda seguridad que tanto en este momento como en el pasado he percibido diferentes datos sensibles. Es decir, sé que hay hechos mentales de clase (ß) interrelacionados de un modo que habría que expresar diciendo que todos ellos son hechos relativos a *mí* Ahora bien, no sé con certeza cómo ha de ser analizado este tipo de conexión, ni creo que lo sepa ningún otro filósofo. Del mismo modo que en el caso de la proposición «Esto es parte de la superficie de una mano humana» hay muchos puntos de vista totalmente diversos sobre su análisis, todos ellos *posibles,* aunque ninguno llegue a ser cierto, también ocurre eso en el caso de la proposición «En este momento yo percibo este dato sensible, aquél y el de más allá», y en el de la proposición «Estoy percibiendo ahora este dato sensible y he percibido en el pasado datos sensibles de estos y otros tipos». Me parece que no hay duda ninguna sobre la *verdad* de estas proposiciones, pero el problema de hasta qué punto es correcto su análisis ofrece dudas muy graves. Por ejemplo, quizá el análisis verdadero pueda ser tan paradójico como el tercer punto de vista mencionado arriba, en el epígrafe IV, a modo de análisis de «Esto es parte de la superficie de una mano humana». Ahora bien, creo que si es tan paradójico, es igualmente dudoso. Por otra parte, me da la impresión de que muchos filósofos han supuesto que no hay duda o, si la hay, muy pequeña acerca del análisis correcto de esas proposiciones, y muchos de ellos han sostenido también, invirtiendo mi posición, que esas mismas proposiciones no son verdaderas.

III

HECHOS Y PROPOSICIONES

Ante todo quisiera dejar lo más claro posible cuál es el tipo de entidad de que se ocupa el análisis lógico del señor Ramsey. Su primera afirmación nos dice que se propone discutir el análisis lógico de *juicio.* Sin embargo, en la segunda pone un ejemplo según el cual parecería que la clase de entidades de que se ocupa realmente su análisis lógico es un cierto tipo de *hechos.* No pone como ejemplo ningún caso real de la clase en cuestión, sino que nos dice tan sólo que *si* en un momento dado juzgamos que César fue asesinado, este hecho *es* un miembro de la clase. Es decir, sólo nos dice que si *hubiese* un hecho de cierto tipo, ese hecho pertenecería a la clase de que se ocupa. Pienso que el *tipo* de hecho a que se refiere se puede definir del modo siguiente: Todos sabemos que si el señor Ramsey dijese en un momento dado: «Ahora juzgo que César fue asesinado», con esas palabras *expresaría* un *hecho.* En cualquier caso *estaría* expresando una proposición; pero si además juzgase con verdad que César fue asesinado, entonces, y sólo entonces, al pronunciar esas palabras en ese momento enunciaría *también* un hecho. Tal hecho haría referencia al momento particular en que juzga que César fue asesinado. Pero en realidad, como es natural, podría juzgar que César fue asesinado en otros rriomentos en los que no pronunció las palabras «Juzgo ahora que César fue asesinado». En tales casos *tendría lugar* un hecho relativo al momento en cuestión del tipo que él pretende, aunque no lo enunciase expresamente. Sin embargo, es bien cierto que hay un hecho tal que *si* en ese momento *hubiese* pronunciado las palabras «Juzgo ahora que César fue asesinado», entonces lo *habría* expresado con ellas; dicho de otro modo, *podría* haber expresado *ese* hecho pronunciando en ese momento tales palabras. Pienso que ese *tipo* de hechos, que de existir pertenecerían a las clases de entidades que pretende analizar, se puede definir del modo siguiente: Un hecho real, F, es del tipo en cuestión si y sólo si hay *algún* mo-

mento particular tal que F es el único hecho que *podría* haber expresado el señor Ramsey en ese momento con las palabras «Juzgo ahora que César fue asesinado». Como es obvio, puede no haber hechos reales de ese tipo. Sólo habrá un hecho de este tipo si en algún momento el señor Ramsey juzga que César fue asesinado. Sólo habrá muchos hechos de este tipo si hay muchos momentos de esos.

Suponiendo que hubiera hechos de este tipo, ¿a qué clase pertenecerían? Como es natural, pertenecerían en todo caso a muchas clases diferentes. Ahora bien, no creo que haya duda acerca de *cual* de estas clases quiso ejemplificar con ellos el señor Ramsey. Pienso que se puede definir como sigue. Considérese la clase que consta del enunciado «Juzgo ahora que César fue asesinado» y todos los que se le asemejen. La semejanza consiste en comenzar con «Ahora juzgo que» y terminar con un conjunto de palabras similares a «César fue asesinado», por cuanto que ellas solas constituyen un enunciado significativo. Consideremos a continuación la clase que consta de todos los hechos, relativos a un individuo particular, a un momento y a un enunciado del tipo definido, que expresaría aquel individuo *si* pronunciase el enunciado en cuestión en dicho momento. Pienso que ésta es la clase requerida. Más brevemente, se trata de la clase consistente en todos los hechos que podrían ser o haber sido expresados pronunciando el enunciado de la forma «Juzgo ahora que p» por parte de un individuo particular en un momento dado. Como es obvio, la subclase del señor Ramsey que consta de todos los hechos que *él* podría haber expresado, pronunciando en un momento particular el enunciado «Juzgo *ahora* que César fue asesinado», pertenecería a la clase en cuestión si hubiese miembros de esa subclase. No me cabe duda de que si establecemos cierto requisito, bastante importante, debe de ser ésta la clase que pretendía señalar. El requisito a que me refiero es como sigue: El señor Ramsey supone más adelante que hay dos tipos de hechos fundamentalmente distintos, aunque en cierto sentido «equivalentes» (la verdad de esta suposición depende de su punto de vista acerca de la negación). Todos los hechos que pertenecen a alguna de esas clases se expresarían mediante un enunciado del tipo «*Descreo* que *p*». Los hechos del otro tipo se expresarían mediante un enunciado del tipo «Creo que no-/?». Es muy posible que esta opinión sea verdadera, aunque nunca he podido encontrar en su favor una prueba absolutamente convincente. Si es verdadera, no creo que haya duda de que el señor Ramsey desearía incluir entre los objetos de su análisis todos los hechos que se podrían expresar con «*Descreo* que *ρ*» o con «Creo

que ρ». De ser así, la clase de hechos que acabo de definir sólo se puede identificar con la clase propuesta por él si cualquier hecho del tipo expresable con «Descreo que ρ» también se pudiese expresar con propiedad en castellano con «Creo que no-p». Naturalmente, esto puede ocurrir perfectamente. Aunque existan los dos tipos fundamentalmente distintos de negación que supone el señor Ramsey, es muy posible que sea correcto expresar en castellano ambos tipos de hechos por medio de «Creo que no-p». Ahora bien, esto sólo es posible si la clase que he definido pudiese ser identificada con la clase propuesta por él. En caso contrario, para definir la clase que propone tendríamos que decir que es la suma de dos clases: hechos que podrían ser expresados con «Ahora juzgo que *p*» *y* hechos que se podrían expresar con «Ahora *descreo* que *p*». Como es natural, esta última expresión no es correcta, ya que no está bien dicho, por ejemplo, «*Descreo* que el señor Ramsey se haya propuesto analizar juicios». Los hechos de la clase que él describe con esa frase, si es que existen después de todo, los expresamos mediante «No creo que *p*».

Considero que la clase de hechos que acabo de definir, a la que me referiré desde este momento como mi primera clase, está suficientemente definida, sin que haya ninguna dpda sobre cuáles son sus miembros. Ciertamente hay hechos relativos a un individuo y momentos particulares que quedarían expresados si en el momento en cuestión dicho individuo hubiese pronunciado una frase del tipo «Juzgo que p». Por tanto, si como da a entender el señor Ramsey en su segundo enunciado hubiese hechos de esta clase, de cuyo análisis se ocupa, el problema de si sus opiniones son ciertas o falsas sería preciso. ¿Pero hay verdaderamente hechos de esta clase que pretende analizar? Hay otras dos clases de entidades definibles tan sólo por respecto a hechos de esta clase. Se podría sugerir que su análisis se refiere realmente, *no* a entidades de mi primera clase, sino a las de alguna de estas otras clases. Personalmente opino que se ocupa efectivamente de alguna de esas otras clases fácilmente confundibles con mi primera clase o con alguna otra. Considero muy importante distinguirlas con claridad.

La primera de estas dos clases es la de los *juicios*. La única forma que veo de definir esta clase es la siguiente: Sea F un hecho de mi primera clase; sea A un individuo que al pronunciar en cierto momento una frase de la forma «Ahora juzgo que p» expresa F; sea T el momento en cuestión. Por ejemplo, si el señor Ramsey juzgó alguna vez que César fue asesinado, como muy probablemente pueda haber hecho la primera vez que se lo dijeron, F sería el hecho que habría expresado al pronunciar en ese momento las

palabras «Juzgo ahora que César fue asesinado», si es que las pronunció entonces. Usamos aquí el término «juicio» de manera que podamos decir: si A juzgó verdaderamente en T que *p,* entonces tiene que haber habido un suceso en la historia de A (uno y sólo uno) que tuvo lugar en T y que fue un *juicio* de que *p.* Además, lo usamos de modo que el hecho que A podría haber expresado diciendo en T «Hay *un* suceso (y sólo uno) que tiene lugar ahora, que es un suceso en mi historia y que es un *juicio* de *p»,* sea idéntico o equivalente a F. La única manera que veo de definir lo que se quiere decir con «juicio», en el sentido en que todo juicio es un suceso o acontecimiento, es diciendo que es un suceso de cualquier tipo que cumple esa equivalencia. Todos entendemos lo que se quiere decir con un enunciado del tipo «A juzgó en T que *p»,* y usamos «juicio» de manera que cualquiera de esos enunciados exprese la misma proposición que otros del tipo «Hubo un suceso en la historia de A que ocurrió en T y que era un juicio de que *p»* (donde A, T y ρ tienen los mismos valores que en el enunciado original), o cuando menos una proposición equivalente en el sentido de que la implica y es implicada por ella Naturalmente, esto no nos dice cuál habría de ser el análisis de la proposición relativa a un suceso particular, E, «E es un juicio»; mucho menos nos dice cómo se podría analizar un suceso particular E, que constituye un juicio, si es que puede ser analizado. Pero al menos clarifica ciertos puntos. Deja claro (1) que ningún hecho de mi primera clase *es* un juicio, ya que cada uno de estos hechos es idéntico o equivalente a algún hecho relativo a un individuo, tiempo y proposición particulares, en el sentido de que hay un y sólo un suceso en la historia de ese individuo que tuvo lugar en ese tiempo y que es un juicio de que *p.* Está claro que ningún hecho tal será un juicio. Un juicio es un hecho y tiene lugar *en* un tiempo, mientras ninguno de esos hechos es un suceso ni tiene lugar *en* un tiempo, aunque sean hechos *acerca de* un tiempo. Pero (2) aunque ningún hecho de mi primera clase *es* un juicio, sin embargo a cada uno de ellos corresponderá un y sólo un juicio, ya que cada uno de esos hechos equivale o es sin más un hecho relativo a una cierta descripción, en el sentido de que hay un juicio y sólo uno que satisface esa descripción. Por ende, cada uno de tales hechos mantendrá cierta relación solamente con el juicio que satisfaga efectivamente la descripción. Dicha relación está constituida por el doble hecho de que *él* es o equivale a un hecho en el sentido establecido *acerca de* esa descripción, mientras que el juicio es la única cosa a la que se aplica la descripción en cuestión. El hecho y el juicio correspondiente se distinguirán entre sí y se relacionarán uno con otro

de un modo semejante a como decía el señor Ramsey que el hecho de *que César murió* se distingue y se relaciona con el suceso de *la muerte de César*. Queda finalmente un punto (3) que considero muy importante y que casi siempre se ha pasado por alto: aunque se sigue que a cada hecho de mi primera clase le corresponderá un juicio y sólo uno, no se sigue en absoluto que a cada juicio le corresponda *sólo* un hecho de mi primera clase. Supóngase que hago dos juicios simultáneamente; por ejemplo, que ρ y que *q*, siendo *ρ* y *q* proposiciones diferentes. Tendremos entonces dos hechos diferentes de mi primera clase, a cada uno de los cuales le corresponderá un juicio y sólo uno; a saben al primero, el suceso de mi historia mental que tiene lugar en ese momento y que es un juicio de que *p;* al segundo, el suceso de mi historia mental que tiene lugar en ese momento y que es un juicio de que *q*. Pero no hay nada en la definición de un juicio que muestre que esas dos prescripciones no puedan aplicarse ambas al *mismo* suceso; que el mismo suceso de mi historia que es un juicio de ρ no pueda ser también un juicio de *q*. Si esto fuese así, entonces a uno y el mismo juicio le corresponderán dos hechos diferentes de mi primera clase. Me da la impresión de que siempre se da por supuesto que un suceso que es un juicio de ρ no puede ser también un juicio de *q*. Sin embargo, no encuentro ningún fundamento sólido para esta suposición, y me da la impresión de que se basa sencillamente en una confusión entre juicio (en el sentido en que sólo los *sucesos* son juicios) y cierta clase de *hechos*. Es evidente que si *ρ* y *q* son diferentes, el hecho de juzgar que ρ no puede ser idéntico al hecho de juzgar que *q*. Sin embargo, no es en absoluto igualmente obvio que el suceso en que consiste mi juicio de que ρ y el suceso en que consiste mi presente juicio de que *q* no puedan ser idénticos. Supóngase que en un momento dado juzgo de dos objetos, A y B, que estoy percibiendo que A tiene con B la relación R. Me parece evidentísimo que el suceso que constituye mi juicio de que A mantiene R con B, tiene que tener también dos propiedades diferentes; el mismísimo suceso tiene que ser tanto una percepción de A como una percepción de B. Pero si el mismo suceso que constituye el juicio de que A mantiene R con B es también una percepción de A y de B, ¿por qué no habría de tener también otras propiedades? Supongamos que también juzgo, respecto a otra relación S, que A mantiene S con B, ¿por qué el mismo suceso, que tiene la propiedad de ser un juicio acerca de que A mantiene R con B, no habría de tener también la propiedad de ser un juicio acerca de que A mantiene S con B? Por mi parte, no veo que haya razón para pensar que en un momento tenga nunca lugar en mi

historia mental más de *un* suceso. Ciertamente, en cualquier momento dado de mi historia mental puede tener lugar un suceso dado que posea un número inmenso de *propiedades* diferentes. A mi parecer siempre puede haber uno y el mismo suceso que tiene todas esas propiedades diferentes. Si se niega esto, no veo en base a qué principio se ha de determinar cuáles de las propiedades en cuestión pertenecen a diferentes sucesos y cuáles al mismo.

¿Es posible que el señor Ramsey se ocupe del análisis de *juicios* en este sentido que he intentado explicar y *no* del de hechos de mi primera clase? Naturalmente, habla constantemente como si se tratase de *juicios,* pero creo que todas sus expresiones pueden ser fácilmente interpretadas simplemente como un modo laxo y abreviado de referirse a *hechos* de cierto tipo. Me da la impresión de que realmente a lo que él pretende .que se apliquen sus proposiciones no es a los juicios tomados en este sentido. Si de lo que hablase fuese de juicios, pienso que lo único que podríamos decir sería que son muy dudosas todas las proposiciones que hace acerca de su análisis. En primer lugar, es muy dudoso que los juicios sean en absoluto analizables. Aunque puedan serlo, es muy dudoso que contengan factores «objetivos» cuando supone, de principio a fin, que las entidades de que se ocupa su análisis contienen siempre con certeza factores «objetivos». Y en tercer lugar, si tratase de juicios, supondría continuamente, lo cual es dudoso en gran medida como ya he dicho, que un juicio de que ρ no puede ser idéntico a un juicio de que *q* si *ρ* y *q* son diferentes. No puedo creer que pretenda afirmar efectivamente alguna de estas proposiciones altamente dudosas. Pienso que con su segundo enunciado, en la medida en que expresa su propósito real, lo que quiere decir, lo que realmente pretende analizar es una clase de *hechos* de cierto tipo, cada uno de los cuales, aunque no es idéntico a un juicio, mantiene cierta relación especial con uno y sólo uno.

Pero la clase de hechos en cuestión, ¿es realmente aquella que ha señalado él? Es decir, ¿es mi primera clase de hechos? No puedo creer que lo sea, entre otras, por la siguiente razón. Me parece claro que todo hecho de mi primera clase es un hecho *general.* Considerando que el señor Ramsey enuncia expresamente al comienzo, y continúa asumiendo en todas partes, que todas las entidades de cuyo análisis se ocupa consisten en *mantener alguna relación o relaciones entre ciertos factores,* si entiendo bien la última parte de su escrito, habría de negar que cualquier hecho *general* consistiese en eso. Naturalmente, es posible que piense que los hechos de mi primera clase *no* son hechos generales y que por tanto pueden ser realmente susceptibles de análisis al modo que dice.

Con todo, me parece que hay muchos otros indicios de que realmente ifo hay hechos de esta primera clase que intenta analizar, y lo que ahora deseo hacer es enunciar la alternativa que me parece que es la verdadera. Mantengo que lo que realmente intenta analizar no son *ni* juicios *ni* hechos de mi primera clase, sino una segunda clase de hechos a los que llamaré en adelante mi segunda clase, relacionados con ambos en cierto modo. Lo que deseo hacer es intentar dejar claro cuál es esta segunda clase.

Supóngase que el señor Ramsey pronunciase en este momento las palabras «Juzgo ahora que César fue asesinado», y al pronunciarlas expresase un hecho como ocurriría si y sólo si juzgase efectivamente que César fue asesinado. Afirmo que el hecho expresado de este modo es ciertamente, sin más, un hecho *general* idéntico o equivalente a un hecho relativo a cierta descripción que se aplicaría sólo a un hecho *no-general,* en el sentido de que hay un hecho y sólo uno que responde a esa descripción. Por tanto, habría necesariamente un hecho no-general y sólo uno correspondiente a él, en el sentido de ser *el* hecho no-general que responde a la descripción en cuestión. De un modo semejante, sostengo que para *cada* uno de los hechos de mi primera clase hay un hecho no-general y sólo uno que es *el* hecho no-general correspondiente a él. Sugeriré desde ahora la posibilidad de que todos o algunos de esos hechos no-generales tengan uno o más hechos *equivalentes* en el sentido de que ambos implican y son implicados por el otro. Mi segunda clase de hechos consta de todos aquellos hechos no-generales que corresponden a hechos de mi primera clase, junto con todos aquellos hechos (si es que hay alguno) que son equivalentes a algún hecho no-general de esa naturaleza. Creo que ésta es la clase de entidades de cuyo análisis realmente se ocupa el señor Ramsey.

Consideremos el hecho que podría expresar en este momento el señor Ramsey diciendo «Juzgo ahora que César fue asesinado», si es que expresa un hecho después de todo. Me parece muy claro que lo único que habría de expresar sería un hecho consistente en hacer un *juicio* de cierto tipo, i. e. un hecho *general* por esta sola razón. Hay muchos modos diferentes de juzgar que César fue asesinado, de manera que lo único que nos habría de decir es que lo juzgaba *de un modo u otro.* Hay, por ejemplo, un inmenso número de descripciones diferentes por medio de las cuales podemos pensar en César podemos pensar en él como el autor de *De Bello Gallico,* como el original de cierto busto del British Museum, como el hermano de Julia, una de las abuelas de Augusto, etc. Cualquiera que juzgue que fue asesinada la persona que responde

efectivamente a alguna de esas descripciones, habrá de juzgar *ipso facto* que César fue asesinado. No cabe duda de que es cierto que si el señor Ramsey juzgase ahora que César fue asesinado, debería juzgar, respecto a *alguna* descripción tal, que fue asesinada la persona que responde a ella. No es menos claro que por el mero hecho de decir «Juzgo ahora que César fue asesinado» *no* estaría manifestando (respecto a la proposición particular de esta forma que de hecho estaría creyendo) su creencia en esa proposición. Lo único que *manifestaría* sería el hecho de que creía *cierta* proposición consistente en que César fue asesinado. No veo cómo se puede discutir esto. Y eso no es todo: el hecho que habría de manifestar debería ser un hecho *general* aún por otras razones. Por ejemplo, es posible que cuando uno juzga lo haga con *cierto* grado particular de convicción, con *cierto* grado particular de vaguedad o claridad, etc. Ciertamente, con el mero uso por su parte de las palabras «Juzgo ahora que César fue asesinado» no quedaría expresado *el* hecho que realmente cree, respecto al grado particular de convicción, vaguedad, etc., con los que de hecho estaría creyendo la proposición del tipo en cuestión, en el sentido de creerla con *ese* grado de convicción, vaguedad, etc. Finalmente, es perfectamente posible que el uso de la palabra «Yo» oculte aún otro elemento de generalidad. Es más, desde el punto de vista del propio señor Ramsey, sería así con toda certeza, si es que le he comprendido correctamente. Digo esto porque parece sostener que ciertas instancias de algunos tipos de palabras se relacionarían necesariamente de un modo determinado con los factores «objetivos» de los hechos del tipo que él desea analizar que existirían si hiciese ahora el juicio. Aunque sea posible que diciendo simplemente «Juzgo ahora que César fue asesinado» pudiese expresar el hecho (relativo a los *tipos* de palabras en cuestión) de que *ciertas* instancias de palabras de este tipo están relacionadas de modo necesario con *ciertos factores* «objetivos» de cierto tipo, sin embargo me parece cierto que *no* podría expresar el hecho (relativo a las instancias particulares de esos tipos de palabras que estuviesen de hecho relacionados de este modo) de que *esas instancias particulares* se relacionan así. Por estas razones me parece cierto que cada hecho de mi primera clase es un hecho *general* relativo o equivalente a otro relativo a cierta descripción, en el sentido de que hay un hecho no-general y sólo uno que responde a esa descripción. Además, sólo obtendremos la clase de entidades de que se ocupa en realidad el análisis del señor Ramsey si consideramos esos hechos no-generales correspondientes a un hecho y sólo uno de mi primera clase, junto con algún otro hecho no-general que puede

ser equivalente a alguno de éstos. Si su clase es realmente alguna otra clase, entonces no tengo la menor idea de cómo se puede definir.

Merece la pena señalar, respecto a esta segunda clase de hechos que he intentado definir, que —tal como yo veo las cosas— tal vez no puedan expresarse en ningún lenguaje actual. Incluso es posible que no se puedan expresar en ningún lenguaje. Esta característica los distingue radicalmente de los hechos de mi primera clase, todos los cuales, *ex hypothesi,* podrían expresarse en castellano. Con toda seguridad es obvio que en el caso de cada uno, o casi de cada uno de los hechos que podrían expresarse utilizando palabras del tipo «Juzgo ahora que *p»,* hay siempre algún otro hecho no expresado e inexpresable de tal clase que lo que se expresa es solamente el hecho de que hay *un* hecho de este tipo.

Así pues, suponiendo que de lo que se ocupe el análisis del señor Ramsey sea de esos hechos inexpresables de mi segunda clase, ¿qué proporciones hace él acerca de su análisis lógico?

Ante todo, ya en el primer párrafo de su escrito hay dos proposiciones de las que pretende afirmar, si le entiendo bien, que son «muy difícilmente discutibles». La primera es (1) una proposición que podría expresarse con las palabras «Cada uno de esos hechos contiene al menos un factor "mental" y otro "objetivo"»; y la segunda (2) se podría expresar con las palabras «Cada uno de esos hechos consiste en mantener alguna relación o relaciones entre los factores "mentales" y "objetivos" que contiene».

Debo confesar que tengo algunas dudas sobre qué es lo que afirma aquí el señor Ramsey. Respecto a (1) pienso que se *puede* dar un sentido a las palabras de modo que la proposición que expresan efectivamente sea «muy difícilmente discutible»; pero no estoy seguro de que el señor Ramsey afirme realmente esta proposición y nada más. Por lo que respecta a (2), creo que no es posible darles un significado natural de modo que la proposición que expresan sea «muy difícilmente discutible», aunque no quiero negar que una o más de las proposiciones cuestionables que pudiesen expresar puedan *quizá* ser verdaderas. Intentaré explicar las principales dudas que tengo respecto a ellas.

Respecto a (1) pienso que la siguiente proposición no es realmente susceptible de discusión; a saber, que cada uno de los hechos de mi segunda clase contiene al menos un factor «objetivo» y, además, al menos un factor que no es *simplemente* «objetivo». Lo que se quiere decir aquí con factor «objetivo» puede definirse, según pienso, de la siguiente manera: sea F un hecho de mi segunda clase y A el factor contenido en F. A será un factor «objetivo» de F

si y sólo si *o bien* (1) ófcurre que *(a)* F implica que se cree A, y que *(b)* si F implica respecto a otra entidad, B, que se cree B, entonces B está contenido en A; *o bien* (2) hay algún sentido de la expresión «acerca de» según el cual F implica que se cree algo *acerca de* A. Decir que A cumple la primera de estas condiciones, equivale a afirmar que es *la* proposición *p,* de manera que si hubiera que afirmar F, entonces *o bien* ρ sería la única proposición que se dice creer con F, *o bien,* de no ser así, contendría toda otra proposición que se diga creer —proposición que se expresaría usualmente diciendo que A es *lo que* se dice creer al afirmar F, o *el* «contenido» que se dice creer, o (como afirma el señor Ramsey) *la* proposición que se diría estar «juzgando». Por tanto, ningún factor que contenga F será un factor «objetivo» que satisfaga la primera condición, a menos que F contenga un factor que sea una proposición: y no ocurrirá así con F a menos que las proposiciones sean «entidades genuinas» como señala el señor Johnson[1]. Entiendo que el señor Ramsey usa el término factor «objetivo» de un modo tal que *si* las proposiciones son «entidades genuinas», entonces todo hecho de nuestra clase contendrá un factor objetivo y sólo uno que satisface esta primera condición; mientras que si *no* lo son (como llega a mantener), entonces los únicos factores «objetivos» contenidos en algún hecho de nuestra clase serán factores «objetivos» que satisfacen nuestra segunda condición.

Pero volvamos a mi proposición de que cada hecho de mi segunda clase contiene al menos un factor «objetivo» y otro que no es *meramente* «objetivo». El lenguaje empleado implica que *cada* factor contenido en tal hecho puede ser «objetivo», aunque si lo es, al menos uno de ellos tiene que ser no *simplemente* objetivo. Creo que si hay que dar a (1) un significado cualquiera que no sea susceptible de discusión debe ser un significado que permita la posibilidad de que pueda haber algunos hechos de esta clase, tales que todo factor «mental» suyo sea *también* un factor «objetivo». Decir esto es decir que uno y el mismo factor puede entrar tal vez en el mismo hecho de dos modos diferentes. El que esto parezca verdadero *prima facie* de algunos de los hechos de la clase que nos ocupa constituye un rompecabezas de sobra conocido. Expondré el caso que considero más fuerte. Supóngase que el señor Ramsey juzga realmente ahora que César fue asesinado. En ese caso me parece muy claro que el momento presente (o algo correspondiente a él) es un factor «objetivo» del hecho de mi segunda clase correspondiente al hecho de que juzgaba de este modo, yaf que él

1. ***Logic,* Part I (Cambridge, 1921), pág. 126.**

habría de juzgar respecto a, o *acerca de* este tiempo, que anteriormente tuvo lugar un suceso de cierto tipo. Como norma general, siempre que usamos un tiempo pasado para expresar una proposición, el hecho de que lo usemos es señal de que la proposición expresada versa *acerca del* tiempo en que se usa. De esa manera si digo dos veces consecutivas «César fiie asesinado», la proposición que expreso en cada ocasión es diferente, puesto que la primera hace referencia al primero de los dos tiempos en que uso las palabras, en el sentido de que César fue asesinado antes de *ese* tiempo y la segunda, relativa al último de ambos, en el Sentido de que fue asesinado antes de *este* tiempo. Esto nos muestra hasta qué punto es discutible esta opinión. Pero si es así, entonces en el hecho hipotético relativo al señor Ramsey que estamos considerando el tiempo en que hizo el juicio sería un factor objetivo; pero además, *ex hypothesi,* el mismísimo momento sería también un factor de este hecho de otra manera, ya que sería también el tiempo *en* el cual hacía ese juicio. No digo que no pueda ser *verdadera* una opinión según la cual el mismísimo momento (o algo correspondiente a él) *no* sea un factor del hecho en cuestión según cada uno de estos dos modos diferentes; pero afirmo que ese punto de vista no puede ser descrito con propiedad como «difícilmente discutible». Esta duda puede afectar claramente a la inmensa mayoría de los hechos de mi segunda clase. En este caso, si el mismo tiempo fuese un factor del hecho supuesto según los dos modos diferentes, entonces en la inmensa mayoría de los hechos de este tipo algún tiempo *sería* un factor según lo dos modos a la vez, puesto que (1), por definición, siempre ocurre que algún tiempo *es* un factor de tal hecho al modo no-objetivo; (2) la inmensa mayoría de nuestros juicios son juicios en el sentido de que algo es, fue o será, y (3) en todos estos casos, el mismo tiempo (de ser así en el caso supuesto) habría de ser también un factor «objetivo» del hecho en cuestión. Pero hay otra duda familiar de la misma índole que afecta a una clase mucho menor aunque más importante de hechos del tipo que estamos considerando. Supongamos que yo juzgase ahora que veo un ser humano. *Prima facie* parece no sólo como si el tiempo presente entrase de ambos modos en el hecho de mi segunda clase correspondiente al hecho de formular ese juicio, sino también como si yo mismo (o algo correspondiente a mí) entrase de ambos modos en el hecho en cuestión. *Prima facie yo* sería tanto un factor «objetivo» del hecho, ya que el juicio formulado sería un juicio *sobre* mí, como un factor no *simplemente* «objetivo», ya que el hecho en cuestión lo sería en cuanto que yo hacía el juicio. El problema de si esto es así realmente implica, como es natural, el enre-

do familiar relativo a en qué sentido yo puedo ser un objeto para mí mismo. Naturalmente no afirmo que no sea *verdadero* ningún punto de vista según el cual en tales casos yo (o algo correspondiente a mí) *no* sea a la vez en el hecho que nos ocupa un factor «objetivo» y no objetivo. Sin embargo afirmo que esa opinión no se puede describir con propiedad como «difícilmente cuestionable».

Por tanto pienso que si tuviésemos que encontrar para (1) un significado que de verdad fuese difícilmente cuestionable, tendría que ser del siguiente tipo: decir que un factor dado, B, es un factor de un hecho, F, del tipo que nos ocupa, no es incompatible con la afirmación de que B es *también* un factor «objetivo» de F, sino con la afirmación de que es *solamente* un factor «objetivo» de F. A este fin propongo, como correspondiente al sentido en que el señor Ramsey emplea realmente, según creo vislumbrar, el término «factor mental», lo siguiente: Sea F un hecho de mi segunda clase y B un factor de F. B será un factor «mental» si y sólo si (1) B no es *simplemente* un factor «objetivo» de F, y además (2) B no es el tiempo (o cualquier factor de F, que corresponde a este tiempo) *respecto* del cual F es un hecho en el sentido de que se hace cierto juicio en ese momento.

Volvamos ahora a considerar qué proposición puede expresar el señor Ramsey con las palabras (2): «Cada uno de estos hechos consiste en mantener cierta relación o relaciones entre los factores "mentales" y "objetivos" que contiene.» Me parece que cualquier proposición que puedan expresar adecuadamente estas palabras es discutible por estas dos razones diferentes: *(a)* creo que los hechos de esta clase consisten siempre en mantener una relación o relaciones entre algunos factores y otro que siempre viene constituido por *el tiempo* (o cualquier cosa que corresponda a él) en el que se formula un cierto juicio. Opino además que se puede discutir el que ese factor no sea ni «objetivo» ni «mental». Hemos visto que muy a menudo parece ser un factor «objetivo», pero sería arriesgado mantener que no hay casos en los que no es así. Por lo que respecta a que sea un factor «mental», he definido expresamente «mental» de manera que no pueda serlo *nunca.* Naturalmente será siempre un factor no *simplemente* objetivo. Se podría sugerir que el señor Ramsey utiliza «mental» sencillamente para decir «no simplemente objetivo». En ese caso estaría de acuerdo en que la proposición expresada con (2) no es cuestionable por esta primera razón. No obstante, no creo que use de ese modo «mental», *(b)* También me parece discutible que tal hecho no pueda contener factores objetivos que no estén entre aquellos cuya

relación o relaciones *constituyen* el hecho. Imagino que el señor Ramsey mantendría que no hay ningún hecho relacional que pueda contener algún factor que no sea de aquellos que al mantener cierta relación o relaciones entre sí constituyen el hecho. No digo que esta opinión suya no sea verdadera, sino sólo que es discutible. Naturalmente, podría definir «factor» de manera que fuese necesariamente verdadera, pero no creo que utilice efectivamente de esa manera el término «factor».

Habiendo planteado estas dos posiciones preliminares acerca del análisis lógico de todos los hechos de nuestro segundo tipo como «difícilmente cuestionable», el señor Ramsey continúa manifestando su creencia en ciertas proposiciones concernientes al factor o factores «objetivos» de tal hecho. Pienso que aunque él no lo haga, podemos distinguir tres proposiciones de esta clase en las que pone de manifiesto su creencia. La primera es: (1) Todo hecho de esta naturaleza contiene más de un factor «objetivo»; la segunda: (2) En cada hecho de esta naturaleza, hay más de un factor «objetivo» entre aquellos cuya interrelación constituye el hecho. O en otras palabras: no hay un único factor objetivo entre los miembros de esta clase de factores cuyas relaciones constituyen el hecho; la tercera: (3) En ningún hecho de esa naturaleza hay nunca un factor objetivo en el que estén contenidos todos los demás.

Por lo que me parece, no ofrece ningún argumento en favor de ninguna de estas tres proposiciones. Lo que hace es mencionar dos opiniones diferentes tales que si *alguna de ambas* fuese verdadera, (2) y (3) serían falsas. Además supone (pienso que erróneamente) que si alguna de ellas fuese verdadera, (1) sería falsa. No ofrece personalmente ningún argumento en contra de la primera de estas dos opiniones, pero nos remite a los argumentos que el señor Russell ha esgrimido contra ella limitándose a decirnos que está de acuerdo con la conclusión del señor Russell de que (2) y (3) son ambas verdaderas. Los argumentos que esgrime en contra de la segunda plantean problemas muy importantes que tendré que discutir. Pero está claro que aunque estos argumentos fuesen concluyentes, no podrían probar (2) y (3) en ausencia de argumentos convincentes contra el primer punto de vista, ni a menos que estas dos opiniones sean las *únicas* alternativas a (2) y (3).

No quiero debatir estas tres proposiciones más de lo que lo ha hecho el señor Ramsey. Por lo que respecta a (1), me parece incuestionablemente verdadera. Pero tengo dudas sobre (2) y (3), aunque me parece muy posible que ambas sean verdaderas. Creo que (2) plantea un problema muy importante relativo a la verdad de un principio en el que cree el señor Ramsey y al que tendre-

mos que referirnos de nuevo. Concretamente ese principio es: *No puede haber dos hechos diferentes que se impliquen mutuamente.* Si este principio fuese verdadero, entonces, de aceptar (1), tendríamos que aceptar también (2). Porque supongamos que yo hiciese ahora un juicio relativo a dos objetos a y ¿?, y a una relación *R,* de modo que *a* tenga ahora la relación R con *b.* Ciertamente, me parece que en tal caso tiene que haber un hecho de mi segunda clase que consista en mantener cierta relación o relaciones entre los tres factores objetivos *a,* R y *b,* y algunos factores que no son meramente objetivos. Pero quizá este hecho no pueda ser idéntico a otro que consista en el mantenimiento de una relación o relaciones entre la proposición *aRb* y factores no meramente objetivos, puesto que tal vez el mismo hecho no pueda consistir *a la vez* en mantener cierta relación o relaciones entre *un* conjunto de factores *(a, R, b* y factores no simplemente objetivos), y entre otro conjunto diferente de factores (la proposición *aRb* y factores no simplemente objetivos). Por tanto, si fuese verdadero el principio del señor Ramsey, no podría haber hechos de mi segunda clase que consistan en mantener una relación o relaciones entre una proposición y ciertos factores no objetivos. Esto es así, porque un hecho que consistiese en eso, habría de ser, si (1) es verdad, o idéntico o equivalente (i. e., implica y es implicado por) a algún hecho consistente en el mantenimiento de una relación o relaciones entre una *pluralidad* de factores objetivos y algunos no meramente objetivos. Pero ya hemos visto que no podría ser idéntico a un hecho tal ni *tampoco,* según el principio del señor Ramsey, equivalente a él. El mismo argumento sería aplicable a otro tipo de factor objetivo único del que se podría sugerir que algunos hechos de nuestra clase consisten en mantener una relación o relaciones entre un factor objetivo y sólo uno de este tipo y algunos no meramente objetivos. Si (1) es verdad, i. e., si cada hecho de esta naturaleza contuviese realmente una pluralidad de factores objetivos, habría de ser necesariamente o idéntico o equivalente a algún hecho consistente en mantener una relación o relaciones entre una pluralidad de factores objetivos y otros no meramente objetivos. Mas si fuese verdad el principio del señor Ramsey, no podría ser ni una cosa ni la otra. Por tanto, *de* ser verdadero el principio del señor Ramsey, yo diría que (2) debe de serlo también, pero no veo que haya razones concluyentes para pensar que sean verdaderos ni este principio ni tampoco (2).

Yo diría que (3) puede ser falso aunque (2) sea verdadero, ya que el problema planteado aquí es simplemente si un hecho dado puede no *tener* factores que no pertenezcan a la clase *consistente*

en mantener una relación o relaciones entre sí. Así pues, en nuestro caso, se podría sostener que el hecho consistente en mantener una relación o relaciones entre *aRb* y algunos factores «mentales» contiene también como factor la proposición *aRb,* aunque, *ex hypothesi,* esta proposición no es uno de los factores cuya relación o relaciones constituyen el hecho, ni es posible que no haya hecho equivalente consistente en mantener una relación entre esta proposición y factores no meramente objetivos. Por lo que respecta a los argumentos que el señor Russell ha formulado para mostrar que las proposiciones no son entidades genuinas y que por tanto (3), y en consecuencia también (2), no pueden ser verdad, me parece evidente que no son en absoluto concluyentes, ni algunos de ellos por separado, ni todos juntos. Tampoco yo, por mi parte, encuentro algún argumento que me parezca concluyente. Sin embargo, no estoy convencido de que (2) o (3) sean verdad, aunque me parece muy probable que lo sean.

Está bastante clara la falsedad de la segunda opinión discutida por el señor Ramsey —incompatible con (2) y (3)— aunque por una razón completamente diferente y mucho más simple que las que él da El punto de vista en cuestión es el siguiente. Supóngase que Sj juzgase ahora que César fue asesinado y S_2, que no fue asesinado. Habría pues dos hechos diferentes de mi segunda clase correspondientes a cada uno de estos dos hechos generales. Lo que sugiere el punto de vista en cuestión es que cada uno de estos dos hechos de mi segunda clase tienen como factor objetivo *el hecho* de que César fiie asesinado. Según el señor Ramsey hay más aún, pues sugiere que este hecho es el *único* factor objetivo en ambos, formulando, por tanto, una opinión incompatible tanto con (1) como con (2) y (3). Naturalmente, sostiene de un modo similar que dondequiera que tengamos un hecho general del tipo «S juzga ahora que *p»,* donde ρ es falso, el hecho correspondiente a no-p (o algún hecho equivalente) es un factor objetivo del hecho de mi segunda clase correspondiente a este hecho general; y que, dondequiera que tengamos un hecho general de la forma «S juzga que *p»,* donde ρ es verdad, el hecho correspondiente a ρ es un factor objetivo del hecho de mi segunda clase correspondiente a éste.

Mi única objeción a este punto de vista es que el hecho de que César fue asesinado tal vez no pueda ser un factor en absoluto ni objetivo ni de cualquier otro tipo de ningún hecho correspondiente a otro del tipo «S juzga ahora que César no fue asesinado». Esto es así por la sencilla razón de que, si lo fuese, del mero hecho de que S formulase el juicio particular en el sentido de que César *no* fue asesinado *se seguiría* que César fiie asesinado. De un hecho

cualquiera del que fuese un factor el que César fue asesinado se seguiría, naturalmente, que César *fue* asesinado. Además nada me parece más cierto que lo siguiente: de un hecho del que se sigue otro del tipo «Se juzga ahora que p» no puede seguirse *también* que ρ es falso. Si se siguiese siempre como indica este punto de vista, entonces del hecho de que he podido inferir en un caso particular que *juzgaba* que *p,* siempre podría inferir con certeza que *ρ* es falso, si de hecho fuese falso. ¡El mismo hecho de mi segunda clase que permitía conocer, a quien juzgase que César *no* fue asesinado, que hacía este juicio, le permitiría conocer al mismo tiempo que César *fue* asesinado! Me parece que esto es una *reductio ad absurdum* absolutamente concluyente de la opinión que nos ocupa; además en lugar de decir, como apunta esta opinión, que *dondequiera* que tengamos un hecho general del tipo «S juzga ahora que *p»,* siendo *ρ* falso, el hecho correspondiente a no-p (o algún hecho equivalente) es un factor del hecho correspondiente de la segunda clase, debemos afirmar no sólo la contradictoria, sino también la contraria; a saber, que en *ningún* caso de este tipo el hecho correspondiente a no-p puede ser un factor del hecho correspondiente de la segunda clase.

Pienso que el caso es diferente por lo que respecta a la segunda parte de su tesis, según la cual dondequiera que tengamos un hecho general del tipo «S juzga que p», siendo ρ *verdad,* el hecho correspondiente a ρ es un factor del hecho de la segunda clase correspondiente a nuestro hecho general. Aquí podemos afirmar con certeza la contradictoria de esta proposición, pero no la contraria. Es así, porque si usamos «juzgar» en el amplísimo sentido en que a menudo lo hacen los filósofos (i. e., un sentido tal que cada caso de *conocer* que ρ es también un caso de *juzgar* que p), entonces habrá *algunos* hechos generales del tipo «S juzga que p», donde ρ es verdadero, tales que del correspondiente hecho de la segunda clase se sigue verdaderamente p; a saber, aquellos en los que el hecho correspondiente de la segunda clase es un caso de *conocimiento.* Pero también aquí podemos afirmar con toda certeza la *contradictoria,* pues es bien cierto que aunque de hecho ρ sea verdad, el hecho de la segunda clase que nos capacita para conocer que juzgamos que ρ no *siempre* nos capacita para conocer p.

La discusión de este punto de vista ilustra clarísimamente la importancia de la distinción entre hechos de mi primera y de mi segunda clase. Si el tipo de hechos que el señor Ramsey intentaba analizar fuesen realmente hechos de mi *primera* clase, como daba a entender en su segundo enunciado, entonces tendríamos que entender que este punto de vista afirma que el hecho de que Cé-

sar fue asesinado es un factor tanto de un hecho general del tipo «S juzga que César fue asesinado», como de un hecho general del tipo «S juzga que César no fue asesinado». Contra esta opinión podríamos formular la objeción general y absolutamente concluyente de que de un hecho del tipo «S juzga que p» nunca se sigue, sea *p,* sea no-p. Es evidente que en castellano usamos la palabra «juzgar» de tal modo que la proposición expresada en un enunciado del tipo «S juzga que p, y p» no es nunca una tautología; y la proposición expresada en un enunciado del tipo «S juzga que p, y no-p» no es nunca una contradicción. Ésta es la gran distinción que hay entre el uso de las palabras «juzgar» y «creer» por un lado, y por otro el uso de las palabras «conocer» y «percibir» (tomando percibir en el sentido que empleamos cuando hablamos de «percibir», no cosas, sino que ocurre esto y lo otro). «S conoce que ρ y ρ» o «S percibe que ρ y p» expresan tautologías[2], y «S conoce que p, pero no-p» o «S percibe que p, pero no-p» expresan contradicciones. El señor Ramsey expresa la opinión de que «la percepción es infalible» es sólo un modo burdo de decir que una proposición del tipo «S percibe que p» implica p. Si se usa «percibe» de un modo correcto en español, es cierto que la proposición expresada por un enunciado del tipo «S percibe que p» *implica* p; y toda expresión del tipo «S percibe que p, pero no-p» es con toda certeza una contradicción en los términos. Naturalmente, por sí mismo, esto no nos dice nada del análisis de «S percibe que p», ya que es igualmente verdadero que es una tautología «S juzga *con verdad* que ρ y p» y una contradicción «S juzga *con verdad* que p, pero no-p». La doctrina de que la percepción es infalible es, por tanto, perfectamente compatible con la opinión de que «percibe» significa simplemente lo mismo que «juzga con verdad». Pero lo que desborda mi comprensión es cómo alguien puede dudar que la percepción *sea* siempre infalible y el juicio siempre falible. Lo primero quiere decir simplemente que «S percibe p, pero no-p» *siempre* es una contradicción; lo segundo, que «S juzga que p, pero no-p» no es *nunca* una contradicción. Ambos enunciados me parecen verdaderos con toda certeza.

Por estas razones, me parece que el argumento esgrimido realmente por el señor Ramsey contra esta opinión es totalmente irre-

2. Esto constituye un error que Moore reconoció posteriormente, aunque no lo corrigió. Utilizando la frase «sL. entonces...» veritativo-funcionalmente, se puede plantear esta cuestión correctamente diciendo que mientras que «si S conoce que *p,* entonces *p*», y «si S percibe que *p,* entonces *p*» expresan tautologías, «si S juzga que *p,* entonces *p*», no. Hay un error similar más adelante, en el párrafo en que Moore dice que es una tautología «S juzga *con verdad* que *p,* y p». *(Nota de Casimir Lewy.)*

levante para el análisis del juicio, puesto que, en cualquier caso, tal punto de vista es completamente insostenible por las razones que he dado. Pero creo que su argumento es muy relevante para el problema de «hechos y proposiciones» y, por tanto, debo intentar ocuparme de él. Desgraciadamente encuentro oscuro no sólo *lo que* se supone que se sigue de ahí, sino también cómo se supone que el argumento establece esa conclusión. La conclusión que parece sacar es que lo que el señor Russell sostiene que es verdadero del juicio —i. e., que (1), (2) y (3) son todas verdaderas— es verdadero también de cualquier forma de conocimiento, incluyendo la percepción, en cuyo caso parecería seguirse que mantiene que los *hechos* no son más «entidades genuinas» que las proposiciones. Pero no lo afirma así expresamente. Lo único que dice expresamente es que «no se puede aceptar como definitivo» un análisis del hecho no-general correspondiente a un hecho del tipo «S percibe que *p*», *consistente* en mantener una relación o relaciones entre el hecho correspondiente a ρ y factores no simplemente objetivos. Si con esto pretendiese decir sólo que (1) es verdad, i. e., que en un hecho no-general de este tipo siempre hay una *pluralidad* de factores objetivos (que *no* es verdad que el único factor objetivo suyo sea el hecho correspondiente a *p),* entonces yo estaría completamente de acuerdo con él. Si además pretendiese decir que tal hecho no-general es siempre o idéntico o equivalente a un hecho que consista en mantener cierta relación o relaciones entre una pluralidad de factores objetivos y otros no meramente objetivos, estaría de acuerdo con él una vez más. Si, más aún, pretendiese decir que ningún hecho de este tipo es o idéntico o equivalente a un hecho que consista en mantener una relación o relaciones entre el hecho correspondiente a ρ y factores no simplemente objetivos, entonces yo tendría mis dudas. Y, finalmente, si pretendiese decir que el hecho correspondiente a ρ no es un factor en absoluto de un hecho de esa naturaleza, ni de ninguno equivalente, entonces tendría muchas más dudas todavía.

Pero, ¿de qué modo entiende que sus argumentos apoyan estas conclusiones? Comienza la argumentación dando razones, que no discuto, para afirmar que no son nombres las expresiones como «el hecho de que *p*» en el enunciado del tipo «S percibe el hecho de que *p*». Incluso llega a decir que en su opinión tales expresiones no son ni siquiera descripciones, pero no lo apoya con ningún argumento. Sugiere simplemente que aquellos que mantienen la opinión contraria pueden haber llegado a sostenerla por la confusión del uso de la expresión «la muerte de César», que, según él, es realmente una descripción (de un suceso) con otro uso que tie-

ne el mismo significado que la expresión «el hecho de que César murió» y que, según él, *no* es una descripción. Pero aunque fuese cierto que los que sostienen que «el hecho de que César murió» es una descripción, lo sostuviesen únicamente a causa de esta confusión, quedaría aún la posibilidad de que su opinión fuese verdadera. Y, a mi parecer, no da ninguna razón para suponer que *no* sea verdadera. Pero aun cuando la expresión del tipo «el hecho de que *p*» no fuese nunca una descripción, ¿qué se seguiría de ello? La única conclusión que saca directamente es que si tal expresión no es ni un nombre ni una descripción, entonces una proposición como «conozco el hecho de que César murió» tiene que ser analizada en «César murió, y *p*», donde ρ es una proposición que no tiene como constituyente ni el hecho de que César murió, ni ninguna propiedad que pertenezca a ese hecho y sólo a él. Pero suponiendo que «sé que César murió» expresase también un *hecho,* ¿se sigue de ahí que el hecho de que César murió no es un factor ni del hecho no-general correspondiente a este hecho general ni de ningún hecho equivalente a él? Ésta es la conclusión que parece sacar en última instancia, y, sin embargo, no veo que se siga de ahí.

Señalaré ahora brevemente lo único que veo claro en todo esto. Hay una objeción que imagino que el señor Ramsey consideraría concluyente, relativa a la opinión de que las expresiones como «el hecho de que aRi?» son siempre descripciones. Si lo son siempre, entonces, si «*aRb*» expresa un hecho, tiene que haber una propiedad, φ, que pertenece a este hecho y sólo a él, tal que la *proposición «aRb»* es *o* idéntica o equivalente a una proposición relativa a φ, en el sentido de que la posee una cosa y sólo una A primera vista parece muy natural que toda proposición sin excepción *sea o* idéntica o equivalente a una proposición relativa a cierta propiedad, en el sentido de que hay un hecho y sólo uno que tiene esa propiedad. Siendo así, imagino por qué el señor Johnson sostiene que las proposiciones *son* propiedades de hechos[3]; aunque, como es natural, el que haya una propiedad de un hecho en toda proposición que la haga idéntica o equivalente a otra que afirme *la existencia de un hecho que tiene esa propiedad,* no justifica la opinión de que una proposición cualquiera, verdadera o falsa, *sea* propiedad de un hecho. Pero consideremos ahora la hipótesis, relativa al *hecho aRb,* de que hay una propiedad φ que pertenece a él y a nada más, de modo que la *proposición aRb* sea idéntica o equivalente a la proposición de que hay un hecho y sólo uno que contie-

3. ***Logic*, Part I, pág. 14.**

ne φ. Los únicos *constituyentes* de la proposición en cuestión son *a,* R y *b,* ninguno de los cuales es idéntico a φ; por tanto, la proposición *aRb* no puede ser idéntica a la proposición «Hay una cosa y sólo una que tiene φ». Según el principio del señor Ramsey, dos hechos o proposiciones *diferentes* no pueden ser equivalentes, pero tampoco puede haber una propiedad φ, tal que la proposición *aRb* sea *equivalente* a la proposición «Hay una cosa y sólo una que tiene φ». Por tanto, de este principio parece seguirse la imposibilidad de que haya una propiedad que de hecho pertenezca solamente a *aRb* y, por tanto, no puede haber una expresión que sea una descripción suya. En consecuencia, si aceptase el principio del señor Ramsey, pensaría que una expresión del tipo «el hecho de que aRi?» no puede ser nunca una descripción, pero no veo cómo podemos hacer justicia a los hechos sin suponer que hay proposiciones y hechos genuinamente diferentes que no obstante se implican mutuamente. Por tanto, yo diría que las expresiones del tipo «el hecho de que *aRb» son* descripciones. Pienso que mi opinión sobre este punto, sea verdadera o falsa, no se debe ciertamente a la confusión entre los dos diferentes usos de «la muerte de César» que muestra el señor Ramsey. Durante algún tiempo fui culpable de esta confusión, pero hace muchos años que me he dado cuenta de ello.

A continuación el señor Ramsey procede a hacer un excursus claramente irrelevante para el análisis del juicio, aunque sea, una vez más, relevante para el problema de «hechos y proposiciones». En este excursus dice dps cosas: (1), que «es cierto que p» no dice más que *«p»,* y (2) que no existe el problema de la verdad separado del problema del análisis del juicio; que analizar un juicio es lo mismo que resolver el problema de la verdad y que si alguien sostiene la opinión contraria se debe a «un embrollo lingüístico».

No puedo dejar de disentir de ambas opiniones, aunque al señor Ramsey le parezca tan obvio que son verdaderas. Intentaré exponer muy claramente las razones de mi discrepancia. Ambos puntos están estrechamente conectados y parecería como si el problema de si tengo yo razón o la tiene él dependiese, una vez más, de si su principio de que no puede haber dos proposiciones diferentes o dos hechos diferentes que se impliquen mutuamente es verdadero. Si lo es, pienso que él tiene que tener razón también en este punto. No obstante, creo que lo que voy a decir constituye una buena razón para suponer que su principio es falso.

Por lo que respecta a (1) admito que «es cierto que *p»* pueda ser usado con propiedad de modo que no diga más de lo que dice «p». Pero sostengo que hay otro uso según el cual «es cierto que

ρ» significa *siempre* algo diferente de *p,* aunque ese algo sea *equivalente* a él; i. e., implica y es implicado a la vez por él. Mis razones en favor de esto se pueden exponer mejor al considerar (2).

Por lo que respecta a (2) mantengo que es correcta cierta teoría particular de la correspondencia de la verdad; que es cierto que el problema de si esta teoría es correcta o no, forma parte de algo que se puede llamar con propiedad «*el* problema de la verdad», y que no forma parte del problema del análisis del juicio, si bien, como mínimo, plantea un problema muy distinto. La teoría particular de la «correspondencia» en cuestión es como sigue: En el caso de hechos de mi primera clase —hechos que pueden ser expresados mediante el uso de un enunciado del tipo «juzgo ahora que p»— ocurre a veces que la particular ρ en cuestión, expresa también un hecho y otras veces *no.* Por ejemplo, en ocasiones juzgo que mañana hará buen día, y al día siguiente *hace* buen día. Pero otras veces, cuando juzgo así, *no* hace bueno al día siguiente. En el primer caso diríamos que al juzgar que *ρ* juzgaba *con verdad;* en el segundo, que *con falsedad* Ahora bien, me parece que en muchos casos en los que tanto las expresiones del tipo «juzgo ahora que *p»* como la particular *ρ* en cuestión expresan hechos, captamos cierta relación vigente entre el primero y el segundo de estos dos hechos, relación que *sólo* se mantiene entre hechos de mi primera clase y otros en los que la particular ρ en cuestión expresa un hecho. Llamemos «correspondencia» a esta relación. Lo que creo es que cuando decimos a veces «al juzgar que *p,* juzgué *verdaderamente»,* pensamos en esta relación particular, dando a entender con nuestra expresión: «El hecho de que yo he juzgado que *p, corresponde a algún* hecho». Mi teoría particular de la «correspondencia» de la verdad sólo es una teoría en el sentido de que algunos de los modos en que usamos «verdad» son tales que la proposición expresada con ayuda de esta palabra *equivale* a una proposición en la que tiene lugar esta relación. Es obvio que *lo que* «corresponde» según el sentido que empleo no siempre es verdadero; sólo «corresponden» los hechos de mi primera clase que no son nunca verdaderos. Ahora bien, sostengo que muchos usos de «verdad» han de ser definidos por referencia a esta relación. En particular, *uno* de los significados de «es verdad que *p»* es aquel según el cual esto significa «Si alguien creyese que *p,* entonces el hecho (de mi primera clase) en cuestión, *correspondería* a un hecho». Mantengo que esto *equivale* a decir *«p».* (Cada una de las proposiciones implica la otra, pero no son idénticas, ya que la relación de correspondencia es constituyente de una y no de la otra.)

¿Acaso es seguro que forme parte de «problema de la verdad» la cuestión de si esta teoría particular de la correspondencia es o no verdadera? ¿Y cómo puede formar parte del problema del análisis del juicio? Imagino que lo que el señor Ramsey debe haber pretendido decir es que el problema ulterior relativo al *análisis* de la relación que llamo «correspondencia» t s idéntico al análisis del juicio. Pero ni siquiera creo que esto sea cierto, a pesar de que el análisis del juicio tiene, como es obvio, una gran importancia para el otro problema.

El señor Ramsey emprende a continuación el análisis de lo que él llama los «factores mentales» de una creencia; es decir (si es correcta mi primera interpretación) de aquellos factores *no meramente objetivos* de los hechos de mi segunda clase que no son identificables con ese factor particular, no simplemente objetivo, que es el *tiempo.*

Confieso que aquí encuentro grandes dificultades, ya que continúa diciendo que sólo pretende que sus observaciones se apliquen a un subconjunto particular de hechos de mi segunda clase. A través de sus palabras no acierto a entender a *qué* subclase particular pretende que se apliquen. Describe el subconjunto en cuestión como «creencias expresadas en palabras, o tal vez imágenes u otros símbolos, conscientemente afirmados o negados». Es decir, a primera vista parece como si quisiera limitarse a casos en los que no sólo juzga (por ejemplo, que César fue asesinado), sino que *expresa* realmente su creencia diciendo en voz alta o escribiendo las palabras «César fue asesinado» u otras equivalentes, o utilizando otros símbolos físicos. Ahora bien, su «o tal vez en imágenes» parece incompatible con esta su posición; no puede pretender que una creencia se pueda *expresar,* en este sentido, con el uso de imágenes. ¿Qué quiere decir entonces con «expresar»?

No obstante, llega a decir que considera a los «factores mentales de tal creencia como si fuesen palabras pronunciadas en voz alta, para sí o simplemente imaginadas, conectadas con y acompañadas por un sentimiento o sentimientos de creencia o no creencia». Da la impresión de que pretende decir que siempre están presentes las palabras, aunque la creencia en cuestión no se «exprese» en palabras, sino en imágenes u otros símbolos. Ahora bien, supongo que no es esto lo que pretende decir, sino que considera únicamente aquellos casos en los que se «expresa» en palabras, suponiendo que cuando se «exprese» *no* con palabras, sino con imágenes u otros símbolos (si es que puede ocurrir tal cosa) se les aplicará *mutatis mutandis* lo mismo que en otros casos, a las palabras. Da la impresión de que insinúa que el sentimiento o sen-

timientos de creencia o no-creencia *no* son «factores mentales», aunque supongo que lo que realmente quiere decir es lo contrario.

A continuación dice que supondrá, «para más sencillez, que el pensador de que nos ocupamos utiliza un lenguaje sistemático sin irregularidades y con una notación lógica exacta como la de los *Principia Mathematica*». Es decir, se propone a la vez ρ antear el problema del análisis de las creencias reales y considerar sólo cuál *seria* el análisis de cierta subclase de hechos de mi segunda clase si el individuo al que aluden esos hechos usase un lenguaje que nadie utiliza. Llega a decir algo sobre el modo en que se *relacionarían* con sus factores objetivos las palabras que son «factores mentales» del hecho. Imagino, además, que su punto de vista consiste, en parte, en que los únicos factores objetivos del hecho serían de tal naturaleza que entre los factores mentales habría un «nombre» para cada uno de ellos.

Encuentro muy difícil sacar de todo esto proposiciones determinadas sobre las creencias reales. Con todo mencionaré tres puntos de los que me parece (quizá equivocadamente) que el señor Ramsey saca algo con lo que yo estaría en desacuerdo. (1) Aunque nos limitemos a creencias en que la proposición creída está «expresada» en palabras, como dice el señor Ramsey, dudo mucho que las palabras en cuestión sean siempre, o siquiera sea algunas veces, factores del hecho de mi segunda clase. No veo por qué no habrían de *acompañar* simplemente a los factores mentales del hecho, sin *serlo* ellas mismas. Creo que las palabras con las que *expreso* una creencia son subsiguientes a la creencia y, por tanto, no son factores suyos. (2) Me parece que un gran número de nuestras creencias reales aparecen como factores objetivos, datos de los sentidos o imágenes que se nos presentan en el momento. Imagino que esto ocurre también con muchas subclases del señor Ramsey que son «expresadas» con palabras, según el sentido que él pretende. No creo que haya palabras que sean «nombres» de estos factores objetivos (o que los representen de algún modo) con los que se relacionen directamente los sentimientos de creencia o no-creencia del señor Ramsey, ni creo tampoco, como sugiere, que sólo se relacionen con ellos a través de palabras que sean «nombres» suyos o estén relacionadas con ellos de algún otro modo. No veo por qué el individuo del señor Ramsey con su lenguaje ideal no habría de tener tales creencias. Tal vez replicaría que esas creencias no pertenecen a su subclase de creencias «expresadas» en palabras. (3) Aunque el señor Ramsey estuviese en lo cierto por lo que respecta a los dos últimos puntos, me parece que hay una

relación muy importante entre los factores mentales y objetivos que no ha mencionado en absoluto. Habla como si bastase que su individuo ideal tuviese sentimientos de creencias adscritos a palabras que fuesen de hecho *nombres que mencionasen* los factores objetivos. Con toda seguridad sería preciso no sólo que estos nombres *mencionasen* esos factores objetivos, sino también que él *entendiese* los nombres.

Hay otros dos temas en el escrito del señor Ramsey sobre los que me gustaría decir algo, aunque no tengo espacio para extenderme mucho. Se trata de su explicación del «modo de significación» de la palabra «no», y de las palabras «todos» y «algunos».

Por lo que respecta a la primera, estoy totalmente convencido de que la opinión del señor Chadwick es verdadera, y no me convencen en absoluto los argumentos en que se basa el señor Ramsey para oponerse a ella (aunque habla de varios, yo sólo encuentro uno). Señala que según la opinión del señor Chadwick, «no-no-p» es una proposición *diferente* de *«p»,* aunque sea algo reconocido que «no-no-p» se sigue formalmente de «p», y «p», de «no-no-p». Dice, además, que «nota» que la conclusión de una inferencia formal «debe» estar contenida en las premisas en un sentido tal que si *tanto «p»* está contenida en «no-no-p», *como* «no-no-p» está contenida en «p», entonces «p» y «no-no-p» tienen que ser idénticas. Esta es aquella proposición a la que tantas veces me he referido anteriormente: no puede haber dos proposiciones *diferentes* que se impliquen mutuamente. Ya he expuesto las razones por las que creo que no es así.

Sin embargo, no estoy convencido, como es natural, de que la opinión del señor Chadwick sea verdadera, sintiéndome «inclinado» en contra de ella, en el sentido de que «el modo de significación» de «no» tiene que derivarse de alguna manera de la relación de no-creencia. No confío demasiado en esta inclinación porque, como he dicho, no soy capaz de encontrar ninguna prueba de que haya dos casos fundamentalmente distintos —*descreer* que ρ y creer que no-p—. No obstante, me inclino a pensar que es muy probable que sea verdadero un punto de vista como el del señor Ramsey. El único aspecto acerca de esta opinión que me gustaría tratar, quizá ponga de manifiesto que he comprendido mal. Me parece que desde cualquier punto de vista hay con toda certeza *hechos* negativos. Ciertamente es un hecho que el rey Jorge no está en este momento en esta habitación, y que la tierra no es mayor que el sol. ¿Sería posible hacer un análisis de tales hechos desde el punto de vista del señor Ramsey? Yo diría que sí, y según ese análisis el primer hecho tendría que tener por consecuencia que si

alguien no-creyese que el rey Jorge está en esta habitación, entonces esta no-creencia, bajo ciertas circunstancias, produciría ciertas consecuencias: por ejemplo, si llevase a algunas predicciones, éstas se realizarían. Si la opinión del señor Ramsey condujese al resultado de que tal hecho hubiera de ser analizado de este modo, no veo que haya ninguna razón concluyente por la cual no sea verdadera.

El otro punto es el «modo de significación» de «todos» y «algunos».

En apoyo de su opinión sobre este problema, el señor Ramsey arguye, entre otras cosas, que es el único enfoque que explica (1) cómo *«fa»* se puede inferir de «para todo *x, fx»,* y (2) cómo «hay un *x* tal que *fx»* se puede inferir de «/a »Respecto a estos argumentos deseo decir que el primero no-me parece muy fuerte, ya que no me parece que exista el hecho supuesto que explicaría el punto de vista del señor Ramsey. Podemos considerar que «puede inferirse de» quiere decir sencillamente «puede ser inferido *formalmente* de» o «es implicado ^or», y niego rotundamente que *fa sea* implicado por «para todo *x, fx»,* ya que *fa* es implicado por la conjunción «para todo *x, fx» y «a* existe», pero no veo por qué razón lo implica solamente «para todo *x, fx».* Por tanto, el hecho de que el punto de vista del.señor Ramsey explique este hecho supuesto haciéndolo necesario,-no me parece un argumento en su favor, sino en su contra.

Pero en el caso del segundo argumento, admito sentir la fuerza de su pretensión de que la teoría del señor Chadwick relativa al análisis de «Hay un *x* tal que *fx»* no suministra una conexión inteligible entre «esto es rojo» y «algo es rojo». Sin embargo, aunque yo no pueda pensar en otra, no sé si la teoría del señor Chadwick es la única alternativa a la suya. Debo admitir que su alternativa me parece más objetable que la del señor Chadwick.

A continuación, el señor Ramsey procede a responder a supuestas objeciones contra su punto de vista.

La primera objeción se expresa con: «Se dirá que a no puede formar parte del significado de "para todo *x, fx",* ya que puedo afirmar esto sin haber oído hablar nunca de a». A esto da dos respuestas. No me parece que la primera respuesta toque a la objeción, ya que lo que ésta niega *no* es que, cuando juzgamos que «para todo *x, fx»,* hagamos un juicio *«acerca* de cosas de las que nunca hemos oído nada, para las cuales carecemos de nombres», cosa que sí hacemos, como es obvio, en *cierto* sentido de «acerca de». Al decir que *a* no *forma parte del significado de* «para todo *x, fx»,* lo que se quiere decir es que al juzgar que «para todo *x, fx»* no

juzgamos *acerca de a* en el *mismo sentido* que si juzgásemos *fa.* Brevemente, que *a, b, c, d,* etc., no son todos ellos *factores* de un hecho de mi segunda clase correspondiente a «juzgo que para todo *x, fx*». Debo confesar que me parece obvio que no lo son y que esta respuesta a la del señor Ramsey deja intacta mi objeción. Lo mismo ocurre con su segunda respuesta Ésta consiste en que a con toda certeza «está incluida en el significado de para todo *x, fx*», ya que «no-*fa*» es ciertamente incompatible con «para todo *x, fx*». Me parece que a esta respuesta subyacen dos proposiciones distintas que yo discutiría. A saben (1) que si «*fa*» es implicada por «para todo *x, fx*», entonces «*fa*» tiene que estar *contenida* en ellas. Ya he dicho que esta proposición no me parece evidente por sí misma Y (2) que puesto que «no-*fa*» es incompatible con «para todo *x, fx*», éste debe implicar «*fa*». Esto me parece un error porque «no-*fa*», en el sentido en el que es incompatible con «para todo *x, fx*», no es la contradictoria de «*fa*», sino equivalente a la conjunción de «*a* existe» y la contradictoria de «fa». Lo que se sigue, por tanto, del hecho de que «no-*fa*» sea incompatible con «para todo *x, fx*», no es que este último implique «fa», sino, como he dicho anteriormente, que *junto* con «*a* existe» implica «*fa*».

La segunda objeción es la que el señor Ramsey considera «más seria», aunque dice que no dispone de espácio suficiente para solucionarla completamente. En lugar de ello, intenta reargumentar con un *tu quoque.* En su reargumentación da un paso cuya validez yo negaría. Supone que si el objetor admite, como haría yo, que la diferencia numérica es una *relación necesaria,* se obliga también a admitir que, suponiendo que *a, b, c* no sea todo, sino que también haya otra cosa, *d,* entonces el que *d* no sea idéntica a *a, b,* o *c* es un *hecho necesario.* Pero yo mantendría que, aunque la diferencia numérica sea una relación necesaria, con todo en el caso supuesto *no es* un hecho necesario que *d* sea diferente de *a.* Esto es así porque la diferencia numérica es una *relación necesaria* sólo en el sentido de que *si* existen *a* y *d,* entonces *a* tiene que ser diferente de *d.* Pero decir que «*a* es diferente de *d*» es un hecho necesario implicaría además que «*a* existe» es necesario y que «*d* existe» es necesario, cosa que niego.

III

¿ES LA BONDAD UNA CUALIDAD?

No creo que las palabras «¿Es la bondad una cualidad?» tengan un significado claro. Sin embargo, creo que el problema que voy a tratar es lo bastante preciso para poder plantearlo con sencillez. En su reciente libro *Some Problems in Ethics,* el señor Joseph nos dice en una ocasión (página 75) que va a «defender la tesis de que la bondad no es una cualidad». Por consiguiente, me parece bastante preciso el problema de si «es o no verdad lo que el señor Joseph quiere decir en este pasaje con las palabras 'la bondad no es una cualidad'». Éste es, precisamente, el problema que quiero plantear. No cabe duda que otras personas podrían entender las palabras «La bondad no es una cualidad» en un sentido muy diferente de aquel en que las entiende el señor Joseph, y posiblemente con igual o incluso mayor justificación. Sin embargo, no deseo discutir si es o no verdadero lo que otras personas puedan querer decir con «La bondad es una cualidad». Sólo deseo discutir si es verdad lo que quiere decir el señor Joseph con este enunciado. Por tanto, entenderé las palabras «¿Es la bondad una cualidad?» como una abreviatura de «¿Es verdadero o es falso lo que el señor Joseph quiere decir en este pasaje con 'la bondad no es una cualidad'?».

Considero que el problema está claro, aunque no me parece que lo podamos tratar sin discutir previamente lo que el señor Joseph entiende con estas palabras, pues no creo que haya conseguido en absoluto dejar claro lo que quiere decir. Hay dos cuestiones que no entiendo muy bien: en primer lugar, cómo utiliza la palabra «bondad», y en segundo lugar cómo utiliza la palabra «cualidad». Intentaré explicar con claridad cuáles son mis dudas respecto al uso que hace de cada una de estas palabras, con la esperanza de que le sirva de ayuda para explicarnos claramente de qué modo las usa.

Empecemos con «bondad».

Todos nosotros usamos y entendemos normalmente enunciados en que aparece el adjetivo «bueno». Sin embargo, me parece evidente que en diferentes enunciados entendemos y usamos esta palabra en distinto sentido. En otras palabras, la palabra «bueno» es extremadamente ambigua: no sólo se usa, sino que se usa correctamente en gran número de sentidos diferentes.

Este aspecto es uno de los que me parece que el doctor Ross ha hecho bien en subrayar en su *The Right and the Good* «Un estudio del significado de 'bueno'... debería comenzar reconociendo (dice en la página 65) que hay una amplia diversidad de sentidos en los que se usa la palabra». Incluso intenta enumerar y distinguir algunos de los principales sentidos. Según pienso, nadie podrá leer lo que dice sin terminar convenciéndose al menos de que la palabra «bueno» *se* usa en un número considerable de sentidos diferentes. Ahora bien, si es así, y si usamos (como supongo que hace el señor Joseph) la palabra «bondad» como el nombre que corresponde simplemente al adjetivo «bueno», habrá tantos sentidos diferentes de «bondad» como los hay de «bueno». Por consiguiente, cuando preguntamos cómo usa el señor Joseph «bondad» en el enunciado «La bondad no es una cualidad», nos encaramos con los problemas siguientes: ¿acaso habla de *todos* los sentidos diferentes de «bondad», diciendo que *ninguno* de ellos constituye una cualidad?, ¿acaso no habla de todos, sino tan sólo de una pequeña selección de sentidos, diciendo que ninguno de *ellos* es una cualidad?, ¿o acaso considera un sentido y sólo uno diciendo simplemente que según *éste* no es una cualidad? Si es exacta alguna de las últimas alternativas, ¿cuáles son sentidos de los que dice que no *son* cualidades, o cuál es el sentido del que dice que no *es* una cualidad?

Soy incapaz de dar una respuesta segura a estos interrogantes. Ni siquiera sé si el señor Joseph admite que la palabra «bueno» es ambigua. Quizá piense que no y que siempre la usamos exactamente en el mismo sentido. Si, por el contrario, de hecho, es ambigua, dará a entender que en ninguno de sus sentidos es una cualidad. Tal vez sostenga esto. Mas aunque sea así, creo que hay una razón para pensar que sólo desea afirmarlo fundamentalmente de un grupo selecto de sentidos. Intentaré explicar lo más claro que pueda cuáles pienso yo que son esos sentidos.

El señor Joseph introduce su pretensión de que «la bondad no es una cualidad» como parte, y sólo como parte, de un argumento destinado a mostrar algo más, a saber, que «*Si* hay una propiedad común a los hechos justos en virtud de la cual pensemos que debemos llevarlos a cabo,... [esta propiedad] no se puede llamar ge-

nuinamente una *cualidad* suya» (página 73). Para probar esta última proposición, supone que dicha propiedad (si es que existe) es o «una forma de bondad» o la propiedad de ser «instrumental para el ser de lo que es intrínsecamente bueno» (página 75). Hecha esta suposición, es obvio que para llegar a su conclusión sólo necesita probar dos cosas más: a saber: (1) que no se puede llamar propiamente una *cualidad* a la propiedad de ser «instrumental para el ser de lo que es intrínsecamente bueno», y (2) que ninguna «forma de bondad» puede llamarse con propiedad una *cualidad* Consecuentemente arguye en primer lugar (páginas 73-75) que la propiedad de ser «instrumental para el ser de lo que es intrínsecamente bueno» no es una cualidad, siendo al parecer su principal argumento que si un suceso dado, *a,* es la causa de otro suceso particular, *b* (digamos, por ejemplo, una explosión determinada), entonces la propiedad de «ser causa de la explosión *b*» es idéntica a la relación «ser causa de», y por ende, puesto que la relación «ser causa de» no es una cualidad del suceso *a,* la propiedad de «ser causa de la explosión *b*» no es una cualidad de *a.* Pero añade como argumento subsidiario que aunque la propiedad de «ser causa de la explosión *b*» no sea idéntica a la relación «ser causa de» (como uno pensaría que es de un modo natural), no obstante no es una cualidad, ya que «hay una distinción fundamental entre ποιὸν y πρός τι». Habiendo refutado, satisfactoriamente, según su opinión, el punto de vista de que la propiedad de ser «instrumental para el ser de lo que es intrínsecamente bueno» puede ser llamada con propiedad una *cualidad,* sólo precisa para completar su argumento mostrar que ninguna «forma de bondad» puede ser denominada propiamente una *cualidad* Para ello intenta demostrar que «la bondad no es una cualidad». Supone, como premisa, que si la bondad no es una cualidad, entonces ningún tipo de «bondad» *intrínseca* es una cualidad (página 75). Parece claro que utiliza la expresión «ninguna forma de bondad en una cualidad» para expresar exactamente lo mismo que «Ningún *tipo* de bondad *intrínseca* es una cualidad». Lo que desea mostrar, por tanto, es que «Ningún tipo de bondad intrínseca es una cualidad». De ahí, pues, se deriva lo que considera un argumento para probar la conclusión «la bondad no es una cualidad». De esta conclusión, junto con la premisa asumida, se seguirá, como es natural, «Ningún tipo de la bondad intrínseca es una cualidad».

Parece claro, pues, que lo que más le interesa mostrar al señor Joseph es que lo que él llama «formas» o «tipos» o «especies» (utiliza las tres expresiones en lugares diferentes) de «bondad intrín-

seca» no son «cualidades». Según esto, lo que más le interesa son aquellos sentidos de la palabra «bueno» (si hay varios) en los que «bueno» está en lugar de una propiedad que en cierto sentido es «intrínseca» de algo que es «bueno» en el sentido en cuestión. Del hecho (si lo hubiese) de que ninguna de las propiedades «intrínsecas» que designa «bueno» es una cualidad, quizá debería seguirse que ningún «tipo» de bondad *intrínseca* es una cualidad. Por otro lado, si tomamos un sentido de la palabra «bueno», según el cual *no* consista en una propiedad «intrínseca», es difícil considerar cómo del hecho de que tal propiedad no es un cualidad, podía seguirse que algún «tipo» de bondad *intrínseca* no es una cualidad. Parece claro, pues, que aun cuando el señor Joseph desee mantener que ninguna de las diferentes «propiedades», en cuyo lugar aparece «bueno» en sus variados y diferentes usos, sean cualidades, el único aspecto de esta afirmación que podría ser relevante para su argumento sería aquel que afirma que ninguna de las propiedades *intrínsecas* que designa es una propiedad. Por tanto, hay razones para pensar que cuando dice «La bondad no es una cualidad», piensa en ese grupo especialmente seleccionado de usos de la palabra «bueno», según los cuales esta palabra suple a una propiedad *intrínseca.*

Por tanto, pienso que el señor Joseph se ocupa fundamentalmente de aquellos usos de la palabra «bueno» (si es que hay varios) o de aquel uso (si hay uno solo), según el cual la palabra designa una propiedad que en cierto sentido es «intrínseca». Mantiene, ciertamente, que designa entre otras cosas una o más propiedades *intrínsecas,* lo cual constituye uno de sus principales argumentos para decir que ninguna de *ellas* es una «cualidad». Pero aunque sustituyamos la afirmación más concreta. «Ninguna de las propiedades *intrínsecas* en lugar de las cuales aparece la palabra 'bueno' es una «cualidad», por la suya original «La bondad no es una cualidad», temo que no se termine ahí la discusión acerca de lo que quiere decir. Porque, ¿en qué sentido utiliza la palabra «intrínseca»? ¿Qué quiere decir con «bondad *intrínseca*»? No creo que el sentido de la expresión sea en absoluto claro. Pienso que se puede usar, y de hecho se usa, en más de un sentido. Por lo que a mí me parece, el señor Joseph no ha intentado explicar en cuál de esos diversos sentidos la usa. Sin embargo, hasta que no sepamos lo que se quiere decir al afirmar, de un uso particular de la palabra «bueno», que la propiedad en cuyo lugar aparece es una propiedad «intrínseca», no estaremos en disposición de saber en qué usos (si hay alguno) suple «bueno» a una propiedad «intrínseca» ni, por tanto, de qué uso de «bueno» dice el señor Joseph que la

propiedad en cuyo lugar aparece en esos usos (o ese uso) *no* es una cualidad.

La tarea de aclararme yo mismo, y explicar a los demás, cómo se usa la expresión «valor *intrínseco»* o *«intrínsecamente* bueno» me resulta extremadamente engorrosa. Ya he escrito sobre el particular en dos ocasiones. En mi *Etica* (página 65) defino *«x* es intrínsecamente bueno», como «sería algo bueno que x existiese, aunque *x* existiese *completamente solo,* sin más concomitancias o efectos, cualquiera que éstos fuesen». Sigo pensando, no sólo que éste es *uno* de los modos en que se puede usar con propiedad la expresión «intrínsecamente bueno», sino también que hay cosas que son intrínsecamente buenas en este sentido. Pero creo que contra este uso de la expresión podría esgrimirse la objeción siguiente: «Cuando se dice que con *'x* es intrínsecamente bueno', se da a entender sería *bueno* que *x* existiese, aunque fuese solo', es de presumir que lo que se pretende es que las palabras sería *bueno* que' se entiendan en uno de los sentidos en que comúnmente se usan. Pero de hecho todos los sentidos en que se usan estas palabras son de tal naturaleza que resulta contradictorio decir de algo, *x,* 'sería bueno que *x* existiese totalmente solo'. Su concepción de la bondad intrínseca, por tanto, aunque suficientemente clara, es contradictoria, y por ello es completamente imposible que algo sea 'intrínsecamente bueno' en el sentido que usted señala». Ahora bien, no creo que esto sea verdad, aunque ciertamente no es fácil mostrarlo. No es en absoluto obvio que sea autocontradictorio decir algo que sería bueno que existiese, aunque existiese completamente solo. Por tanto, no es fácil mostrar que alguno de los sentidos en que usamos realmente la palabra «bueno» signifique lo mismo que «intrínsecamente bueno» en *este* sentido. Hay otra objeción similar contra una definición diferente de «valor intrínseco» que he expuesto en *Philosophical Studies* (página 260). Digo allí: «Decir que un tipo de valor es intrínseco significa simplemente que el problema de si lo posee una cosa y en qué grado depende únicamente de la naturaleza intrínseca de la cosa en cuestión». Creo, una vez más, que estoy en lo cierto al suponer que una de las cosas que se pueden dar a entender con propiedad con *«x* es intrínsecamente buena» o «intrínsecamente valiosa», es *«x* es buena (o valiosa) en tal sentido que el problema de si es buena (o valiosa), y en qué grado, depende únicamente de la naturaleza intrínseca de *x».* Creo que también estoy en lo cierto al suponer que algunas cosas son «intrínsecamente buenas» en ese sentido. Pero una vez más habrá quien diga (y tal vez con razón) que nunca empleamos las palabras «bueno» o «valioso» en un sentido tal que

el problema de si una cosa es «buena» o «valiosa» y en qué grado, dependa solamente, en el sentido expuesto de «dependencia», de su naturaleza intrínseca.

¿Hay otro modo de explicar cómo se usa la expresión «intrínsecamente bueno» que no esté ligado a este tipo de objeciones? Pienso que sí. Una expresión muy empleada y que todo el mundo puede entender es la que usamos al decir de una experiencia que hemos tenido que «merecía la pena tenerla por sí misma». «Merecer la pena tenerla por sí misma» no quiere decir lo mismo que «merecer la pena tenerla», ya que, por ejemplo, podemos decir «*Mereció la pena tener* esa experiencia, por las enseñanzas que saqué de ella», mientras que sería contradictorio decir «*Mereció la pena tener* esa experiencia *por sí misma,* porque me dio una lección». Sin embargo, no sólo no es contradictorio, sino que puede perfectamente ser verdadero decir «Mereció la pena tener esa experiencia, *tanto* por sí misma *como* por la enseñanza que obtuve de ella». Naturalmente, según *otro* de los sentidos en que se usa la expresión, «bueno» significa lo mismo que «esa experiencia fue buena». Y también podemos decir, en *uno* de los sentidos de «fue una buena cosa que...», que «Esa experiencia mía mereció la pena» significa lo mismo que «Fue algo bueno que yo tuviese esa experiencia». Supongamos ahora que digo: Uso la expresión «intrínsecamente bueno» para indicar, precisamente, lo mismo que «valioso por sí mismo», y utilizo la expresión «'Bueno', así usado, designa una propiedad intrínseca» para decir precisamente lo mismo que con «'Bueno', usado así, significa lo mismo que 'valioso por sí mismo'». Me parece que si decimos esto, damos una explicación clara de cómo usamos «intrínsecamente bueno», y también de cómo usamos «'Bueno', según este uso, está en lugar de una propiedad intrínseca». Hay mucha gente que usa realmente la expresión de este modo. Si nos limitamos a decir que usamos de este modo «intrínsecamente bueno», no se puede objetar que expresemos con estas palabras una propiedad autocontradictoria, o que no se aplique a nada, ya que «valioso por sí mismo» significa ciertamente algo que no es contradictorio, y además es bien cierto que muchas experiencias valen la pena por sí mismas. Creo que este modo de exponer un uso de «intrínsecamente bueno» se relaciona con los otros dos como sigue. Se puede sostener, y yo me inclinaría a hacerlo, que «Mereció la pena tener esta experiencia, por sí misma» significa precisamente lo mismo que «Hubiera merecido la pena tener esta experiencia, aunque existiese totalmente sola»: mas la afirmación de que ambas expresiones significan lo mismo, se puede poner en tela de juicio y tal vez no sea verdadera. De un modo

similar me inclino a sostener que la propiedad expresada por «valioso por sí mismo» es, de hecho, una propiedad tal que el que la posea una experiencia dada, y el grado en que la posea, depende únicamente de la naturaleza intrínseca de esa experiencia. Sin embargo, esto es dudoso y discutible. Si digo sin más que uso «intrínsecamente bueno» para expresar lo mismo que «valioso por sí mismo», creo que explico de un modo claro cómo uso el término sin comprometerme con alguna de estas dos afirmaciones dudosas.

Se notará que si usamos «intrínsecamente bueno» en este sentido, sólo una experiencia *podrá* ser «intrínsecamente buena», ya que sólo una experiencia puede ser «tenida» en el sentido en que se «tiene» una experiencia: solamente mis experiencias pueden ser «mías», en el mismo sentido de «mío» en el que ellas son «mías». Este hecho parece mostrar que este sentido no puede ser el único en el que el señor Joseph usa la expresión «intrínsecamente bueno», ya que sus ejemplos de las páginas 78-79 dan la impresión de que usa «intrínsecamente bueno» en dos sentidos. Según el primero, decir que un hombre es bueno equivale a decir que es «intrínsecamente bueno»; según el segundo, decir que un poema es bueno, es lo mismo que decir que es «intrínsecamente bueno». Considero evidente que ambos sentidos de la palabra «bueno» son distintos uno del otro y distintos de aquel en que usamos la palabra para indicar lo mismo que «valioso por sí mismo». Pero aunque tal vez el señor Joseph no use esta expresión en ese único sentido, creo que es *uno* de los que emplea y, además, el *único* que usa en relación con el problema de la acción justa. Cuando dice que las acciones justas son a veces «intrínsecamente buenas», creo que utiliza el término «acción justa» en un sentido tal que una «acción justa» consiste siempre, al menos parcialmente (¿quizá totalmente?) en tener cierta experiencia. Estaría de acuerdo con él en que parte al menos de la experiencia (en cuya posesión consiste la «acción justa») es a menudo valiosa por sí misma. En cualquier caso, con «La bondad no es una cualidad» debe de querer decir en parte que no constituye una cualidad la propiedad que atribuimos a una experiencia cuando decimos que «merecía la pena por sí misma». Bastaría que descubriésemos cómo utiliza la palabra «cualidad», para que esta proposición fuese lo suficientemente clara como para ser discutida.

¿Cómo usa, pues, el término cualidad?

Creo que este problema es más enigmático que el de cómo utiliza la palabra «bondad». Lo único que puedo hacer es intentar tomar algunas sugerencias que ha dejado caer en el transcurso de

su «defensa» de la afirmación de que «La bondad no es una cualidad».

¿En qué consiste esta «defensa»?

Comienza con el enunciado «El que la bondad no sea una cualidad constituye el tema del argumento de Aristóteles en la *Etica Nicomaquea,* I, VI, si bien las enseñanzas de Platón en la *República* van en el mismo sentido». Ciertamente, la primera de estas referencias debería arrojar alguna luz sobre lo que el señor Joseph quiere decir con «La bondad no es una cualidad», siempre y cuando se descubra cuál es el meollo de este capítulo tan oscuro. Por mi parte, admito que lo que quiere decir Aristóteles es demasiado oscuro como para arrojar alguna luz sobre lo que el señor Joseph pretende decir. No puedo evitar dudar de que haya una única proposición que se pueda llamar con propiedad *el* tema central de su argumento. Por lo que respecta a la referencia a Platón, será totalmente inútil con vistas a la elucidación del problema que nos ocupa, hasta tanto el señor Joseph no nos diga *cuál* de los miles de cosas que enseña Platón en la *República* es *la* que identifica con su proposición.

A continuación sigue página y media de citas de mis *Principia Ethica,* intentando mostrar que no he «conseguido apreciar, o al menos expresarme como si hubiese apreciado» que «La bondad no es una cualidad». Termina con el enunciado «*Todo* esto, si se puede decir así, me parece un error». Entre este «todo» hay precisamente una cita en la que digo que «'Bueno' denota una cualidad simple e indefinible». Lo que pretendo decir al afirmar que «bueno» denota una *cualidad,* es algo que creo poder decir con mucha sencillez. Quiero decir, simplemente, que la propiedad de ser valioso por sí mismo *es* una propiedad intrínseca, *no* relational: eso y nada más. Pero difícilmente podría ser esto lo único que el señor Joseph intenta negar cuando dice: «La bondad no es una cualidad». Si así fuese, ¿por qué hacer las otras citas que nada tienen que ver con este simple aspecto?

Hasta aquí no consigo encontrar ninguna defensa de la afirmación de que «La bondad no es una cualidad», ni nada que ayude a explicar cómo usa el señor Joseph la palabra «cualidad». Debemos atender a las dos páginas siguientes de la «defensa» (páginas 78-79) con vistas a las sugerencias relativas a su uso; y aquí encuentro lo siguiente:

(1) El señor Joseph nos dice que la bondad de Dios «no puede ser pensada como una cualidad *que pueda ganar o perder».* Esto sugiere que parte de lo que quiere decir al afirmar que la propiedad de ser valioso por sí mismo «no es una cualidad», es simple-

mente que no se puede «ganar o perder». En la medida en que es esto lo que quiere decir, estoy completamente de acuerdo con él.

(2) Dice que «lo peculiar de bueno es que si se puede definir *lo* bueno o lo que tiene bondad (que el profesor Moore dice que se puede definir), se podrá definir, por tanto, bueno o la bondad (que dice que es indefinible). Esto vale para cualquier sujeto que *sea* bueno... Es cierto de la bondad de un poema, que es realmente idéntica al poema... Si el poeta es a su vez bueno, su bondad es idéntica a él como ser espiritual...» Y más adelante (página 79), «Supóngase que pueda haber un poema completamente bueno... *Su* bondad no se podría aprehender o captar leyendo un poema diferente, o cualquier cosa que no sea este poema, siendo el poema mismo la única definición de su bondad».

Creo que estos pasajes señalan los aspectos más importantes de lo que el señor Joseph quiere decir cuando afirma que «no es una cualidad» ninguna de las propiedades expresadas a menudo por medio de la palabra «bueno» —apuntan a aquella parte de su discurso en que está más interesado. Pero también sugieren que quiere decir algo más— algo que creo que carece comparativamente de importancia, y que mencionaré en primer lugar para quitarlo del medio.

(a) Los enunciados citados, el primero y el último, afirman ambos que algún tipo de «bondad» es definible —tiene una definición—. El hecho de que el señor Joseph considere útil decir esto en su «defensa», sugiere que, parte de lo que quiere dar a entender diciendo que una propiedad expresada por la palabra «bueno» no es una «cualidad», es sencillamente que es definible. Así, pues, si tomamos la propiedad particular de «ser valioso por sí mismo», parece que lo que quiere decir en parte al afirmar que esta propiedad «no es una cualidad» es sencillamente que es definible. Si esto es en parte lo que afirma, yo diría inmediatamente que considero muy probable que esté en lo cierto en este.punto. En los *Principia* dije y me propuse probar que «bueno» era indefinible (y creo que muchas veces, aunque quizá no siempre, usé esta palabra para decir lo mismo que con «valioso por sí mismo»). Pero, ciertamente, todas las supuestas pruebas eran falaces. Ninguna de ellas podía probar que «valioso por sí mismo» es indefinible. Pienso que tal vez sea definible: no lo sé. Pero sigo considerando muy probable que *sea* indefinible. No consigo ver en absoluto que el señor Joseph haya elaborado una buena razón en favor de su opinión de que es definible. Voy a considerar ahora la única razón esgrimida por él que encuentro. Además expondré las razones que tengo para pensar que *no* es buena.

0*b)* *¿Qué* más sugerencias contienen estos pasajes relativas a lo que pueda formar parte de lo que el señor Joseph quiere decir? Habrá que tomar en cuenta que la primera de ellas insiste en que lo que es bueno es *idéntico* a «*su* bondad»: un buen poema *es idéntico a* «*su* bondad»; un buen hombre *es idéntico* a «*su* bondad». De un modo semejante, si tuviésemos que tomar aquel sentido particular de «bueno» en el que significa «valioso por sí mismo», supongo que el señor Joseph insistiría en que una experiencia particular que fuese «buena» en este sentido, sería idéntica a *su* bondad, y otra distinta de la primera, idéntica, a su vez, a la *suya.* Pero esta expresión, «su bondad», es siempre ambigua, sea el que sea el sentido particular de «bueno» que empleamos cuando decimos de un poema que es bueno. En este caso, el enunciado sobre un poema particular que dice que es idéntico a *su* bondad, puede significar una *ce* estas dos cosas completamente distintas. (1) Podemos usar «su bondad» de modo que podamos sustituirlo por las palabras «la propiedad que atribuimos correctamente a este poema cuando decimos que es bueno». Si lo usamos así, «Este poema es idéntico a su bondad» significará «Este poema es idéntico a la propiedad que le atribuimos correctamente cuando decimos que es bueno». Además, se seguirá que la propiedad que atribuimos correctamente a un poema cuando decimos que es bueno, no puede ser idéntica a la que atribuimos justamente a otro cuando decimos de *él* que es bueno; brevemente, que cuando decimos que un poema es bueno, no usamos nunca «bueno» en el mismo sentido que cuando lo decimos de otro. Por el contrario, cuando decimos de uno «este poema es bueno», enunciamos simplemente la tautología «*Este* poema es este poema». (2) Pero podemos usar «su bondad» de un modo completamente diferente. Es posible usarlo de modo que podamos sustituir las palabras «su bondad» por «el complejo especial de propiedades que justifican que lo llamemos un buen poema». «Este poema es idéntico a su bondad» significará, pues, «Este poema es idéntico al complejo especial de propiedades que justifican que lo designemos como bueno». Me parece que el señor Joseph usa de este modo la expresión «su bondad» cuando dice en la página 79: «Supongamos que pueda haber un poema totalmente bueno...; *su* bondad no podrá ser aprehendida o captada leyendo un poema diferente, o sin leer éste». El hecho de que lo que en él se dice nos sorprenda por su verdad, muestra, según pienso, que la expresión «su bondad» se puede usar, naturalmente, de este modo. Por tanto, «su bondad» puede significar dos cosas completamente diferentes, cuando usamos «bueno» en el sentido que se aplica a un poema. Hay, además, exactamente la

misma ambigüedad cuando lo usamos en el sentido en el que significa lo mismo que «valioso por sí mismo». El enunciado sobre una experiencia compleja particular, «Esta experiencia es idéntica a su bondad», *puede* significar *o bien* (1) «Esta experiencia es idéntica a la propiedad que le atribuimos justamente cuando decimos que es valiosa por sí misma», en cuyo caso se seguiría que cuando decimos que dos experiencias diferentes son valiosas por sí mismas, nunca usamos en el mismo sentido las palabras «valiosa por sí misma»; o (2) «Esta experiencia es idéntica al especial complejo de proposiciones que justifica la afirmación de que merece la pena por sí misma».

Me parece que parte de lo que quiere decir el señor Joseph con el enunciado de que la propiedad de ser valiosa por sí misma «no es una cualidad» tiene que ser uno de estos dos enunciados: *(a)* que de toda experiencia valiosa por sí misma, se puede afirmar (1) con verdad, o *(tí),* que se puede afirmar (2). ¿Cuál de ambas, *(a)* o (b), es la que afirma? ¿O son ambas? Pienso que ambas, y que las ha confundido. Que afirma *(a)* lo demuestran tres cosas. Lo muestra el hecho de que dice en el primer enunciado que yo he manifestado que «su carácter bueno, o bondad» es indefinible, ya que debe haber sabido que lo que yo he afirmado que era indefinible era sólo «su bondad» en el sentido de «la propiedad que le atribuimos correctamente cuando decimos que es bueno», *no* en el sentido de «el complejo de propiedades que justifican que lo llamemos bueno». Lo muestra además el hecho de que se siga sólo de *(a),* y no de *(tí),* que la propiedad que atribuimos a una experiencia, cuando decimos que vale por sí misma, es indefinible. Y pienso que también lo muestra el hecho de que en la página 83 afirma expresamente la proposición contradictoria de que «en ciertos ejemplos de lo que es bueno, la bondad es a la vez *(a)* idéntica a lo que es bueno..., y también *(tí)* distinguible de lo que es bueno».

Pero creo que está totalmente equivocado al afirmar *(a).* Me parece muy cierto que cuando afirmo que dos experiencias diferentes son ambas valiosas por sí mismas, la propiedad que atribuyo a una es precisamente la misma que atribuyo a la otra, y por tanto esta propiedad no puede ser idéntica a cada una de las dos experiencias.

Y en tanto afirme *(tí),* pienso que también está equivocado. Creo que el peculiar complejo de propiedades que justifica la afirmación de que una experiencia es valiosa por sí misma, *nunca* es idéntico a la experiencia en cuestión, por la sencilla razón de que siempre cabe la posibilidad de que hubiese *otra* experiencia que tuviese exactamente el mismo complejo de propiedades. Pienso

que tal vez el señor Joseph haya sido inducido a error por considerar la «bondad» en el sentido en que pertenece a un poema. En este caso, pienso que quizá pueda ser cierto que un poema perfectamente bueno sea idéntico verdaderamente al complejo peculiar de propiedades que justifican que lo consideremos bueno. Esto es así, porque no puede haber dos poemas diferentes exactamente iguales uno a otro: la suposición no tiene sentido. Por otra parte, no es un sinsentido suponer que puedan haber existido dos experiencias diferentes exactamente semejantes la una a la otra.

v

OBJETOS IMAGINARIOS

Los señores Ryle y Braithwaite suscitan tantas cuestiones en sus artículos que resulta imposible discutirlas todas. Además, no he conseguido hacerme una idea clara de cuáles son las más importantes. Por consiguiente, lo único que pretendo hacer es plantear con claridad y discutir *algunos* de los aspectos que han suscitado, sin que esté seguro de no omitir otros más importantes, ni de que los vaya a disponer de la manera más adecuada para poner de manifiesto sus conexiones mutuas.

Tengo el propósito de limitarme a la discusión de la primera de las tres proposiciones que el señor Ryle distingue bajo la rúbrica de «proposiciones aparentemente sobre el señor Pickwick», clase que describe como «aquellas proposiciones que formula Dickens en *Los papeles postumos del club Pickwick*». En el tratamiento de esta clase pretendo hacer tres cosas. Primero, intentaré plantear con la mayor claridad posible la clase de proposiciones a la que se refiere el señor Ryle con esas palabras; en segundo lugar, indagaré las cosas más importantes que el señor Ryle parece querer decir sobre tales proposiciones; y, en tercer lugar, trataré de averiguar las principales cosas que dice sobre ellas el señor Braithwaite, y si son verdaderas.

(1) En primer lugar, pues: ¿Cuál es, exactamente, la clase de proposiciones que describe el señor Ryle como «Proposiciones que parecen ser acerca del señor Pickwick, y que formula Dickens en *Los papeles postumos del club Pickwick*»?

Pondré un ejemplo. En el capítulo XII de *Los papeles postumos del club Pickwick* encontramos las palabras: «La señora Bardell se ha desmayado en brazos del señor Pickwick.» Supongo que la proposición hecha por Dickens cuando escribió estas palabras es sin ninguna duda un ejemplo de la clase de proposiciones a que se refiere el señor Ryle. Naturalmente, no se pueden identificar las palabras «La señora Bardell se ha desmayado en brazos del señor

Pickwick», con la *proposición* hecha por Dickens al escribirlas. Si hubiese escrito las palabras sin conferirles ningún significado, no habría formulado ninguna proposición, y, por tanto, no habría formulado la proposición de que la señora Bardell se había desmayado en brazos del señor Pickwick. Además, por otra parte, podría fácilmente haber hecho esta misma proposición sin utilizar en absoluto las palabras «La señora Bardell se ha desmayado en brazos del señor Pickwick»: lo habría hecho si en su lugar hubiese escrito las palabras tan distintas: «La señora Bardell *setait évanouie dans les bras* del señor Pickwick». Por tanto, el hecho de que Dickens haya escrito las palabras «La señora Bardell se ha desmayado», etcétera, es un hecho totalmente distinto del de formular la proposición relativa a que la señora Bardell se ha desmayado en brazos del señor Pickwick. Supongo que lo que forma parte de la clase de proposiciones del señor Ryle es la proposición formulada y no las palabras utilizadas en su formulación. Me referiré a esta proposición como la proposición *expresada* por Dickens *mediante el enunciado* «La señora Bardell se ha desmayado, etc.».

¿Qué otras proposiciones, aparte de la expresada por este enunciado, pertenecen a la clase del señor Ryle? Pienso que podemos decir sin dudar un momento: Evidentemente, todas las proposiciones semejantes a ésta por lo que respecta a su condición de ser proposiciones expresadas por Dickens en *Los papeles postumos del club Pickwick* por medio de enunciados en los que aparecen las palabras «Señor Pickwick». ¿Son esos los únicos miembros de la clase? Creo que no. Pienso que el señor Ryle incluiría además proposiciones expresadas por muchas frases de *Los papeles postumos del club Pickwick,* en las que *no* aparecen las palabras «Señor Pickwick», siempre y cuando aparezca en ellas *alguna* palabra, como «él» o «a él», sustituible por las palabras «Señor Pickwick» sin alterar el significado de la frase. Por lo que me parece, esto nos suministrará una definición suficientemente clara de la clase a que se refiere el señor Ryle.

(2) Suponiendo que sea ésta la pretendida clase de proposiciones, ¿qué es lo más importante que desea decirnos el señor Ryle sobre ellas?, ¿es verdad lo que nos dice?

(a) Hay un aspecto al que confiere una gran importancia y que expresa diciendo que esas proposiciones no versan «acerca de nadie», que no versan «acerca del señor Pickwick». ¿Acaso es verdad lo que quiere decir con esto?

Considérese la frase «La señora Bardell se ha desmayado, etc.». El señor Ryle dice que la proposición expresada por Dickens valiéndose de esta frase no es ni «sobre el señoi^Pickwick» ni «sobre

nadie». Creo que lo que pretende decir en *parte* con esto es lo siguiente: No ha existido nunca un ser humano tal que quien dijese señalándolo «Éste es el hombre al que se refería Dickens en aquella frase con las palabras 'Señor Pickwick'» formulase una proposición verdadera. Como es natural, si es esto lo que quiere decir, estoy de acuerdo con él. Esta característica distingue realmente el uso que hace Dickens en aquella frase del nombre «Señor Pickwick», del que hace el señor Ryle de «Señor Baldwin», cuando en la primera parte de su artículo escribe «El señor Baldwin es un hombre de estado inglés». *Ha* existido un ser humano al que se hubiese podido señalar diciendo con verdad «Ésa es la persona a la que se refería el señor Ryle con el nombre de 'Señor Baldwin' cuando escribió aquella frase».

Pero creo que si es esto lo que quiere decir el señor Ryle, con lo cual estoy de acuerdo, ningún filósofo habría estado en desacuerdo con él. No cabe duda de que lo que afirma podría haber sido discutido por un ingenuo (si es que ha existido tal persona) que tomase *Los papeles postumos del club Pickwick* por una historia verdadera Tal persona podría haber dicho: Ha existido un hombre a quien se podría señalar formulando el siguiente enunciado: «Ésta es la persona a quien se refería el autor de esta historia mediante las palabras 'Señor Pickwick'». Creer esto habría formado parte de su creencia de que *Los papeles postumos del club Pickwick* era una historia verdadera —habría sido lo mismo que creer que el señor Pickwick era una persona real—. Pero no veo que haya ninguna razón para pensar que algún filósofo haya creído que *Los papeles postumos del club Pickwick* fuese una historia verdadera. Aunque lo hubiese hecho alguno, no habría formado parte de sus creencias filosóficas. El señor Ryle parece pensar que al decir que la proposición que Dickens expresó con «La señora Bardell se ha desmayado, etc.», *no* es *relativa al señor Pickwick,* manifiesta un punto de vista incompatible con algunas *opiniones filosóficas:* Concluyo, por tanto, que aunque esta proposición que sólo discutiría un creyente en la historicidad del señor Pickwick es *parte* de lo que quiere decir, no obstante no puede ser todo. ¿Qué más quiere decir? ¿Y acaso también *eso* es verdad?

Creo que también estoy de acuerdo con otra parte de lo que quiere decir, pero no tengo espacio para explicarlo exhaustivamente. Creo que quiere decir que cuando Dickens escribió aquella frase no usaba 'Señor Pickwick' como lo que el señor Braithwaite llama «un nombre propio en sentido lógico». Esto es, según creo, algo que ciertos filósofos han negado desde sus propias posiciones filosóficas. Pienso que lo que quieren decir, al menos, en parte,

quienes insisten en que el señor Pickwick «tiene ser» o «subsiste», aunque nunca haya *existido* ni, por tanto, sido una persona real es que Dickens usa «Pickwick» como un «nombre propio en sentido lógico». En la medida en que el señor Ryle pretenda negar esta opinión de tales filósofos, estoy, como es natural, completamente de acuerdo con él. Pero me parece que en muchas partes de su artículo, particularmente en lo que dice acerca del significado de «ser real», confunde totalmente la proposición de que Dickens no usa «Señor Pickwick» como «nombre propio en sentido lógico», con la proposición totalmente distinta de que no lo usa como nombre propio *de nadie* (en el sentido ordinario). Naturalmente, esto conlleva una confusión entre los dos sentidos correspondientes de «acerca de». En la medida en que el señor Ryle quiera decir «Dickens no usaba 'Señor Pickwick' como un nombre propio en sentido lógico» con el enunciado «La proposición de Dickens no versaba *acerca de* nadie», tanto el sentido en que usa «acerca de» como lo que afirma es incompatible con una tesis filosófica que ha estado sosteniendo. En la medida en que quiera decir solamente «Nunca ha existido nadie a quien se pudiese señalar formulando el enunciado verdadero «Ésa es la persona a la que se refería Dickens con las palabras 'Señor Pickwick'», está utilizando «acerca de» en un sentido completamente diferente, y afirma algo que no tiene ningún interés para la filosofía. Pero me parece que no se ha percatado de la diferencia que hay entre ambos.

Sin embargo, estoy de acuerdo con dos cosas que creo que sostiene. Ahora bien, tengo que mencionar una tercera que también me parece que sostiene y que creo que es falsa. Opino que realmente piensa que *no* existe un sentido natural de las palabras «acerca de», mediante el cual expresen una proposición verdadera las palabras «Esa proposición de Dickens versaba acerca del señor Pickwick». Con esto no puedo estar de acuerdo. Me parece que estas palabras están en un castellano perfectamente correcto y natural, y que expresan algo que *es* verdadero. Al sugerir, como creo que hace, que *no* hay ningún sentido que posean naturalmente, según el cual expresen algo verdadero, pienso que el señor Ryle simplemente no hace justicia a la riqueza que posee el idioma en medio de la ambigüedad. En lugar de describir las proposiciones que nos ocupan como proposiciones «que parecen versar acerca del señor Pickwick», debería haberlas descrito, en mi opinión, como proposiciones que *versan* acerca del señor Pickwick; y debería haberlo hecho a pesar de que Dickens (en el caso de las proposiciones expresadas con un enunciado en el que figuran las palabras «Señor Pickwick»), no usó «Señor Pickwick» ni como nombre pro-

pio de una persona real ni como «nombre propio en sentido lógico» (lo cual es algo completamente distinto).

(b) Me parece que el señor Ryle nos dice algo más acerca del análisis de la proposición expresada por Dickens con «La señora Bardell se ha desmayado en brazos del señor Pickwick». Nos lo dice más bien indirectamente y por vía de implicación, pero me parece que lo da a entender con mucha claridad. Hemos visto que insiste en el hecho de que esta proposición *no* versa «acerca del» señor Pickwick. Ahora bien, dedica toda una sección de su escrito a intentar explicarnos qué se pretendería decir al afirmar que *versaba* «acerca del» señor Pickwick. En esta sección, pone como ejemplo la proposición «El Mont-Blanc está cubierto de nieve», en lugar de nuestra proposición. Pero si aplicamos su teoría relativa a «El Mont-Blanc está cubierto de nieve» a nuestra proposición, obtenemos el siguiente resultado. Decir «La proposición de Dickens *versaba* sobre el señor Pickwick» significaría: (1) La proposición de Dickens dice que un hombre y sólo uno se llamaba 'Pickwick' y que la señora Bardell se desmayó en los brazos de ese hombre; y (2) *hubo* un hombre y sólo uno llamado 'Pickwick'».

Por tanto, es evidente que la propia proposición del señor Ryle «La proposición de Dickens *no* versaba sobre el señor Pickwick», significa, en su opinión: «(1) La proposición de Dickens dice que un hombre y sólo uno se llamaba 'Pickwick' y que la señora Bardell se desmayó en brazos de ese hombre; y (2) *no* es el caso que se llamase 'Pickwick' un hombre y sólo uno». Ahora bien, puesto que el señor Ryle cree que la proposición de Dickens *no* versaba sobre Pickwick, y que la otra frase expresa lo que realmente cree, es de suponer que crea lo expresado en esta otra frase. Cree, por tanto, que la proposición de Dickens significa, en *parte,* que un hombre y solamente uno se llamaba «Pickwick»: es decir, nos dice que el análisis de la proposición que Dickens expresó con «La señora Bardell se desmayó en brazos del señor Pickwick», afirrfia en *parte* que «Un hombre y sólo uno se llamaba 'Pickwick'».

¿Es verdad lo que nos dice el señor Ryle acerca de esta proposición?

Me parece que es manifiesta e irremediablemente falso. Estoy tan seguro de que es falso como de que cuando digo ahora «El señor Ryle es un estudioso de la *Christ Church», no* afirmo que sólo un hombre se llame «señor Ryle», y que cuando digo «El Mont-Blanc está cubierto de nieve», *no* afirmo que solamente haya un monte que se llame «Mont-Blanc». La cuestión se torna totalmente ridicula tan pronto como se le presta atención. Si, cuando digo «El señor Ryle es un estudioso de la *Christ Church»,* dijese «Sólo hay un

hombre llamado señor Ryle'», bastaría exhibir un par de hombres cuyo nombre fuese «Ryle» para poder decir «¡Ah!, ¿ve usted cómo estaba equivocado, cómo es falsa su opinión? Parte de lo que usted afirmaba en ella era que sólo un hombre se llamaba 'Ryle', y, ya ve usted, aquí hay dos que se llaman así; por tanto, después de todo, el señor Ryle *no* es un estudioso de la *Christ Church».* De un modo semejante mi proposición (que hago con toda seriedad) relativa a que el Mont-Blanc está cubierto de nieve sería refutada por el descubrimiento de que hay una pequeña montaña en los Pirineos llamada «Mont-Blanc» por los habitantes del lugar. Evidentemente este hecho no refutaría nada. Que yo sepa, debe haber sólo una montaña llamada «Mont-Blanc»; pero cuando digo «El Mont-Blanc está cubierto de nieve», no me comprometo en absoluto con la afirmación de que haya uno solo. Y si ocurre que hay dos o más, el hecho no es en absoluto incompatible con la total verdad de la proposición que expreso con «El Mont-Blanc está cubierto de nieve».

Me parece que en este punto el señor Ryle ha incurrido en un punto de vista extraordinariamente ingenuo, que de ser verdadero haría tan sumamente fácil toda la teoría del uso de los nombres propios, que dondequiera que usásemos un nombre propio, «N», en una frase, podríamos, sin alterar su significado, sustituir «N» por la expresión «La única cosa llamada 'N'» o «La única persona llamada 'N'». El señor Braithwaite ha evitado el error extremo de esta opinión permitiendo que *a veces* usemos nombres propios de otros modos. Pero dice algo no menos erróneo, cuando afirma que él con «Jane Austen» quiere decir *usualmente* lo mismo que se quiere decir con «La persona llamada 'Jane Austen'». Lejos de ser cierto que es esto lo que quiere decir usualmente, me aventuraría confiadamente a afirmar que ni siquiera una vez ha usado con tal significado «Jane Austen»: Ni una vez siquiera se ha comprometido, al emitir una frase en la que figurara «Jane Austen», con la opinión de que sólo una persona se ha llamado «Jane Austen». Sin embargo, pienso que quizá no quiera decir eso, y que su afirmación se debe sólo a la laxitud del lenguaje. Digo esto porque cuando usa la expresión «Hay una cosa y sólo una a la que se refiere 'Jane Austen'», añade entre paréntesis, bajando un poco el tono, «(naturalmente, se trata de un conjunto de personas)». Por tanto, quizá pretenda que entendamos estos paréntesis en tal sentido. Si es así, su verdadera opinión sobre el modo de entender usualmente «Jane Austen» es completamente diferente de la que dice mantener; normalmente quiere decir lo mismo que con *cierta* expresión del tipo «La persona llamada 'Jane Austen' por x», o incluso, tal

vez, «La persona llamada *con más frecuencia* por *x* 'Jane Austen'», u otra variación similar. Si es esto lo que quiere decir, no creo que tenga razón, ya que pienso que cuando usa el nombre «Jane Austen», difícilmente dice algo *acerca de* este nombre mismo, como haría si con él quisiese expresar algo de este tipo. Pero, al menos, su opinión no sería absurda, como lo es la que dice mantener. Cuando afirma más abajo que «una de las propiedades descritas en *Los papeles postumos del club Pickwick* es la de ser *el* hombre llamado 'Pickwick'», quizá también pretenda que sobreentendamos de nuevo su paréntesis. Si no es así, se adhiere a la opinión que me parece falsa de que Dickens siempre dice o da a entender en *Los papeles postumos del club Pickwick* que solamente un hombre ha sido llamado «Pickwick».

Por tanto, pienso que el señor Ryle dice algo monstruosamente falso sobre nuestra proposición cuando da a entender que parte de lo que quiere decir es que sólo un hombre ha sido llamado «Pickwick». Considero que el error es doble, porque también es falsa una opinión menos extrema, implicada por ésta. Me refiero a la opinión de que parte de lo que afirma Dickens cuando dice «La señora Bardell se desmayó en brazos del señor Pickwick» es, al menos, «*Alguien* se llama Pickwick». Tampoco creo que esto forme parte de lo que dice; no creo que hable en absoluto sobre el nombre de «Pickwick» como hubiese hecho si afirmase eso, aunque sólo fuese en parte. Creo más bien que simplemente lo usa No creo que hable *sobre* él más que yo *sobre* la palabra «rojo» cuando digo «McTaggart acostumbraba llevar un lazo rojo». A veces, naturalmente, cuando usamos nombres propios *estamos* hablando *sobre* ellos. Si presento a mi amigo Smith a una persona que ni lo conoce ni ha oído hablar nunca de él, y digo «Éste es mi amigo Smith», parte de lo que afirmo es «El nombre de esta persona es 'Smith'». Pero si en un acto público muestro al señor Baldwin a una persona que no lo conoce de vista, pero que sé que ha. oído hablar de él frecuentemente, y digo «Mira, ése es el señor Baldwin», entonces no forma parte de lo que digo el enunciado «Esa persona se llama 'Baldwin'»; *uso* sencillamente el nombre sin hablar *sobre* él. Me parece que en la inmensa mayoría de los casos en que se usan nombres propios, tanto en la vida ordinaria como en la historia o en la ficción, no se dice nada en absoluto *sobre* el nombre usado: se usa *solamente.* Es decir, la proposición expresada con el enunciado en el que aparece el nombre «N», ni afirma ni tampoco implica la proposición «Algo se llama 'N'». Como es natural, al usar el nombre *damos a entender* que alguien se llama «N», pero no en el sentido en que la proposición que expresamos *impli-*

que esta proposición. Evidentemente, el señor Ryle piensa de otro modo. Pienso que si digo ahora «El señor Baldwin es más bien bajo», este enunciado implica (él dice incluso «significa») aquello que se expresa con «Alguien que se llama 'Baldwin' es un hombre más bien bajo». Pero yo no puedo dejar de pensar que esto es un completo error.

(c) No estoy muy seguro de que el señor Ryle afirme que en el enunciado «La señora Bardell se ha desmayado en brazos del señor Pickwick» —tal como lo usa Dickens—, «señor Pickwick» sea «una expresión predicativa tácita», o «signifique verdaderamente un atributo». Pero deduzco de varios indicios que debe ser ésta su opinión. De ser así, una de las cosas que más interés tendría en señalar sobre el análisis de la proposición expresada con esas palabras sería que Dickens cuando las escribió usaba «Señor Pickwick» como «una expresión predicativa tácita». Suponiendo que sea ésta su opinión, ¿es verdadera?

Tengo que confesar que no puedo hacerme una idea razonablemente clara de lo que pretende decir el señor Ryle al afirmar de una expresión dada que es «predicativa» (expresa o tácita), excepto en lo referente a que la expresión en cuestión no es un «nombre propio en sentido lógico». Pienso que, ciertamente, esto es parte al menos de lo que quiere decir, aunque no lo sea todo, y por lo que se refiere a este punto, ya he dicho que estoy de acuerdo con él.

Pero si es esto lo que quiere decir, pienso que comete un grave error cuando llega a inferir que, por esa misma razón, la proposición de Dickens no puede versar «sobre» un señor Pickwick a la manera en que «La *Christ Church* es una gran comunidad» versa «sobre» la *Christ Church.* Esto es así, porque me parece que «la *Christ Church*» no es más «nombre propio en sentido lógico» que «Pickwick», y habría que pensar que también tiene que ser «una expresión predicativa tácita» en algún sentido extra (si lo hay) que el señor Ryle pueda otorgar a esas palabras. Si es así, el hecho de que «Pickwick» lo sea, tal vez no pueda ser una razón para decir que la proposición de Dickens no es *acerca* de Pickwick, puesto que si lo fuese, el hecho de que también lo sea «La *Christ Church*», sería una razón para decir también que «La *Christ Church* es una gran comunidad» no versa *sobre* la *Christ Church.* Es más, al hacer esta inferencia, me parece que el señor Ryle entra en contradicción con algo verdadero que él mismo ha afirmado en otro lugar. Si le entiendo bien, sostiene que los enunciados del tipo «*x* es real» y «*x* es imaginario» están precisamente en igual situación respecto al hecho de que en ambos casos cualquier palabra que se

sustituya por x tiene que ser «una expresión predicativa tácita». Si es así, «La *Christ Church*» tiene que ser con toda certeza «una expresión predicativa tácita», ya que «La *Christ Church* es una gran comunidad», tiene significado sin duda alguna. El que «Pickwick» y «La *Christ Church*» sean «expresiones predicativas tácitas» o no, es sencillamente un problema relativo al *significado* de estas expresiones; y de una solución, sea cual sea, a este problema, nada puede seguirse sobre el *hecho* de si «La señora Bardell se desmayó en los brazos del señor Pickwick» versa (en el sentido del señor Ryle) «sobre» el señor Pickwick.

(3) ¿Qué nos dice el señor Braithwaite sobre la proposición expresada por Dickens en «La señora Bardell se desmayó en brazos del señor Pickwick»? ¿Es verdad lo que nos dice?

El señor Braithwaite tiene algo que decir muy interesante, y en parte (para mí, al menos) muy difícil de entender.

Dice que cuando Dickens escribió el enunciado «La señora Bardell se ha desmayado, etc.», usaba las palabras «Señor Pickwick» (y también, como es natural, las palabras «Señora Bardell») «de dos modos incompatibles que impiden que el enunciado como un todo tenga significado». Hay que notar que con esto no quiere decir que Dickens otorgase a «Señor Pickwick» dos *significados* incompatibles. Si quisiese decir eso, afirmaría simplemente que Dickens expresaba una proposición autocontradictoria, y por tanto sólo necesitaría decirnos cuáles son los dos significados incompatibles que, según él, daba Dickens a este símbolo, para que nosotros comprendiésemos perfectamente su punto de vista y discutiésemos si es verdadero o no. Pero lo que afirma es que Dickens usa el símbolo, no con dos *significados* incompatibles, sino, como él dice, con «dos *tipos* de significado incompatibles». Lo que esto quiere decir se hace más sencillo si consideramos cuáles son, según él, los dos *tipos* de significado. Dice que Dickens usa «Señor Pickwick» no sólo (1) como una variable, sino también (2) como una constante, sosteniendo que, en este último caso, lo usa con el mismo significado que «la cosa designada con el nombre 'Pickwick'», o «el hombre llamado 'Pickwick'». También nos dice que «si un símbolo se usa como variable, no se puede usar al mismo tiempo como constante». En consecuencia, cuando dice que Dickens al escribir ese enunciado usaba «Señor Pickwick» de dos maneras incompatibles», quiere decir al parecer que lo usaba de ambos modos, siendo *imposible* usarlos al mismo tiempo. Por tanto, a primera vista, parece como si la proposición del señor Braithwaite fuese autocontradictoria; ¡como si sostuviese que Dickens hace verdaderamente algo que no se puede hacer! Quizá fue el senti-

miento de que esta proposición es contradictoria el que le llevó a decir justamente antes, *no* que Dickens hiciese esa cosa en apariencia imposible, sino solamente que «intentaba hacerla». Mas creo que debemos admitir que la proposición del señor Braithwaite no es autocontradictoria. Durante el breve tiempo en que escribía la frase en cuestión, Dickens tuvo tiempo sin duda alguna para atribuir sucesivamente ambos significados a «Señor Pickwick». Creo que no puede estar estrictamente justificada la afirmación del señor Braithwaite de que el hecho (si lo es) de que Dickens haga eso «impide que tenga significado el enunciado como un todo» y «lo reduzca a un sinsentido». Pienso que lo único que se deriva es que el enunciado tomado en su totalidad tiene dos significados incompatibles, que Dickens no expresó con él ninguna proposición.

¿Pero qué quiere decir el señor Braithwaite al afirmar que Dickens usaba «Señor Pickwick» como una variable? Este problema me ha dejado terriblemente perplejo. Mas pienso que puedo vislumbrar algo que quizá haya querido decir, y que encaja con otras afirmaciones suyas. Supóngase que comienzo un cuento como sigue: «Había un muchacho llamado 'Jack', muy travieso. En una ocasión, cuando le enviaron a vender la vaca de su madre, la cambió por una bolsa de habas. Su madre tiró las habas al jardín, y a la mañana siguiente, de cada una de ellas salió una planta de habas que llegó hasta las nubes. Jack trepó por los tallos, y etc., etc.». Supóngase también dos cosas más; a saben (1) que con «había un muchacho llamado 'Jack'», quiero decir solamente lo que el señor Russell nos ha dicho tantas veces que significa: «Hubo *al menos* un muchacho llamado 'Jack'»; y (2) que en ninguna parte del cuento introduzco un enunciado que signifique o implique que Jack era el *único* muchacho del que era verdad esto y lo otro. Por tanto, está muy claro que lo único que digo en la historia, del principio al fin, es solamente que había *al menos* un muchacho que se llamaba «Jack», que *además* era travieso, que *además* cambió la vaca de su madre, etc., etc.: en ninguna parte digo que *sólo* hubiera un muchacho, ni digo nada que pueda ser cierto de un muchacho y *sólo* uno. Está además muy claro que ninguno de los enunciados del cuento tiene un significado independiente de lo anterior todos ellos se rigen por el original «Hubo *al menos* un muchacho que...». Por ejemplo, el enunciado «Jack trepó por los tallos de haba», no nos dice, ni puede decirnos más que: «Hubo *al menos* un muchacho que se llamaba 'Jack', *y* que era travieso, *y...*, *y...*, etcétera, y que trepó por los tallos de haba». Sugiero que el señor Braithwaite expresaría el hecho de que mi cuento cumple estos

requisitos diciendo que «Jack» se *usa como variable* en todas las instancias en que significa el nombre «Jack»; siendo los aspectos principales (1) que ninguno de los enunciados en que aparece tiene un significado independiente de lo que antecede, sino que todo se rige por el original «Hubo *al menos* un muchacho que», (2) que no se excluye la posibilidad de que todo lo que se dice de «Jack» pueda haber sido verdad de varios muchachos llamados «Jack».

Lo mismo ocurre, según me parece, con lo que pretende decir el señor Braithwaite al afirmar que en nuestro enunciado Dickens usaba «Señor Pickwick» como variable. Por lo que respecta a lo que quiere decir al afirmar que también lo usa como equivalente a «el hombre llamado 'Pickwick'», ya he dicho que no sé si pretende decir lo que dice, o si pretende decir solamente que equivale a *alguna* expresión del tipo «el hombre llamado 'Pickwick' por *x*» o de otro tipo similar. ¿Está el señor Braithwaite en lo cierto al suponer que en esa frase Dickens usaba «Señor Pickwick» de ambos modos?

No creo que tenga razón. Por el contrario, lejos de ser cierto que Dickens emplee la palabra en *ambos* sentidos, creo que no la empleaba en *ninguno* de ellos. Por lo que respecta a la opinión de que lo usaba como variable, creo que el error consiste en suponer que donde Dickens introduce por vez primera al señor Pickwick, lo hace por medio de un enunciado equivalente a «Hubo *al menos* un hombre llamado 'Pickwick' que..., etc.». Creo que lo que quiso decir, y lo que todos entendemos, es: «Hubo un hombre *solamente* del que es cierto *tanto* que *voy a hablarles sobre él, como* que se llamaba 'Pickwick', *y* que, etc., etc.». En otras palabras, afirma desde el comienzo, que tiene en su mente un hombre real y sólo uno, sobre el que va a contarnos una historia Es falso, naturalmente, que lo tenga; es parte de la ficción. Pero es esto lo que hace una única referencia a todos los usos subsiguientes de «Pickwick». Y ésta es la razón por la que hay que rechazar la opinión del señor Ryle de que si, por una coincidencia, hubiese existido un hombre real del que fuese verdad todo lo relatado acerca del señor Pickwick en la novela, entonces «podríamos decir que las proposiciones de Dickens son verdaderas de alguien». Todas las proposiciones de Dickens son del tipo «Hubo solamente un hombre del que es verdad tanto que *les estoy contando cosas sobre él,* como que, etc., etc.». Y, *ex hypothesi, ninguna* proposición de este tipo habría de ser verdadera con respecto al hombre en cuestión, ya que *Dickens no nos estaba narrando nada sobre él:* esto es lo que se quiere decir al afirmar que sólo por una coincidencia podría ocurrir que hubiese un hombre así. De este modo también podríamos decir con toda ver-

dad: «Oh, no es idéntico al héroe de la narración», ya que decir que lo es, sería afirmar que Dickens nos *hablaba* de él, cosa que *no* hizo. Una vez más estaríamos autorizados a afirmar «El señor Pickwick no es una persona real», ya que lo único que queremos decir con esto es «Dickens no se refería a nadie con 'Señor Pickwick'», o (lo que es equivalente) «En los enunciados en que aparece 'Señor Pickwick', Dickens no nos hablaba sobre un hombre real al que se refiriese con tal nombre». Todo esto sería también verdadero a pesar de la existencia de lo que llama el señor Ryle «el señor Pickwick real».

Por lo que respecta a la pretensión del señor Braithwaite de que Dickens daba a «Señor Pickwick» el mismo significado que «el hombre llamado 'Pickwick'», la razón por la que creo que es falsa es la siguiente: como he dicho, no creo que cuando Dickens escribió esa frase formulase una proposición en absoluto acerca del nombre «Pickwick». Creo que el señor Braithwaite tiene ra2ón al pensar que «Señor Pickwick» tiene una referencia única, en el sentido de que es imposible lógicamente que todo lo que en ese enunciado afirma Dickens que es verdadero de *alguien,* haya de ser verdad de más de un hombre real. Pero pienso que pretende llevar por mal camino la unidad referencial. En el momento en que Dickens ha llegado a eso en la novela, no creo ni por un instante que parte de la descripción con la que pensaba en el señor Pickwick fuese siempre la propiedad de ser llamado «Pickwick», del mismo modo que cuando pienso en el señor Braithwaite, tampoco pienso habitualmente en la propiedad de llamarse «Braithwaite». Supongo que pensaba en él como en un hombre con ciertas características bien conocidas que ya le había asignado en la narración (diferentes, sin duda, en las diferentes ocasiones en que escribió el nombre), y por añadidura, siempre como *el* hombre con las características en cuestión, *sobre el que cuento esta historia.* Se verá que si suponemos esto, podemos obtener la única referencia requerida, sin suponer que se refería siempre, ni siquiera generalmente, al nombre. No me parece en absoluto paradójico suponer que era consciente *siempre* de que tenía la pretendida propiedad de ser un hombre acerca del cual cuento esta historia. Esto también explica, creo, la distinción que el señor Braithwaite ve que existe entre el uso de nombres propios en un plano ficticio y uno histórico. El historiador de Napoleón *no* siempre se refiere a él como *el* hombre con tales y cuales propiedades, *sobre el que narro esta historia,* sino como *el* hombre con tales y cuales propiedades que estaba en tal y cual sitio en éste o en el otro momento.

III

¿ES LA EXISTENCIA UN PREDICADO?

No tengo las ideas muy claras sobre esta cuestión. El señor Kneale dice que la existencia no es un predicado. Pero ¿qué significan para él las palabras «la existencia no es un predicado»?

En el segundo párrafo de su escrito dice que la palabra «predicado» tiene dos sentidos diferentes, uno lógico y otro gramatical. Si es así, se seguirá que las palabras «la existencia no es un predicado» pueden tener dos significados diferentes, según que quien las use emplee «predicado» en su sentido gramatical o en su sentido lógico. Creo que está claro su deseo de que interpretemos que cuando *él* dice «la existencia no es un predicado», usa «predicado» en sentido lógico y no en sentido gramatical. Pienso que su opinión es la siguiente: si alguien dijese «la existencia es un predicado», empleando «predicado» en sentido gramatical, esa persona haría muy bien. Sostiene que la existencia es realmente un predicado en el sentido gramatical. Pero, sosténgalo o no, pienso que está claro que no desea discutir el problema de si es o no un predicado en sentido gramatical, sino tan sólo el problema de si lo es en sentido lógico.

Ahora bien, creo que merece la pena señalar que si afirmamos «la existencia no es un predicado», en sentido gramatical, nuestra proposición versa sobre ciertas *palabras*, en el sentido de que se suelen usar de un modo determinado, aunque no -lo cual es bastante curioso- sobre la palabra «existencia» misma. Esa proposición afirma que la palabra «existe» y otras formas personales* del verbo «existir», tales como «existieron», «existirán», «existen» constituyen con bastante frecuencia predicados (en algún sentido gramatical) en los enunciados en que aparecen. Mas nadie preten-

*** Es decir, formas verbales especificadas en cuanto a número y persona, en cuanto opuestas a formas no personales como las del infinitivo, gerundio, etc.** ***(Nota del T.)***

de afirmar que la palabra «existencia» misma se comporte como un predicado en los enunciados en que aparece. Además, creo que el señor Kneale da a entender que de un modo semejante la proposición expresable con la afirmación «la existencia es un predicado», empleando «predicado» en sentido lógico, equivale a una proposición *no* acerca de la palabra «existencia» misma, sino sobre la palabra «existe» y otras formas personales del verbo «existir». Da a entender que «la existencia es un predicado», según este uso de «predicado», equivale a la proposición que afirma que la palabra «existe», y otras formas personales del verbo, «*desempeñan* frecuentemente *el papel de* un predicado en sentido lógico». Parecería, por tanto, que una de las diferencias existentes entre ambos significados distintos de «la existencia es un predicado» es la siguiente: si quien usa estas palabras, emplea «predicado» en sentido gramatical, *no* afirma que las palabras «existe», etc., «*desempeñen* alguna vez *el papel de* un predicado en sentido lógico», mientras que si usa «predicado» en sentido lógico afirma que (por lo menos frecuentemente) «*desempeñan el papel de* un predicado en sentido lógico». Lo que al parecer el señor Kneale quiere decir con «la existencia no es un predicado», es una proposición que se podría expresar con: «Las palabras existe', etc., no *desempeñan* nunca *el papel de* un predicado en sentido lógico».

Lo que yo no tengo muy claro es qué se quiere decir al afirmar que una palabra particular (o una expresión particular) de un enunciado también particular «desempeña el papel de un predicado en sentido lógico», ni, por tanto, qué se quiere decir al afirmar que otra palabra particular de otro enunciado particular *no* «desempeña la función de un predicado en sentido lógico». El señor Kneale nos dice, en verdad, que «un predicado en sentido lógico» es lo mismo que un «atributo». Pero aunque creo que el significado de la palabra «atributo» puede resultar algo más claro que el de la expresión «predicado en sentido lógico», aún me parece bastante oscuro. No entiendo claramente qué quiere decir al afirmar que «existe», etc., «no desempeñan la función de atributos». De los ejemplos que pone se desprende claramente que, según él, en el enunciado «esto es rojo», la palabra «rojo», o la expresión «es rojo» (no estoy muy seguro de cuál) «cumple la función de un atributo»; y también, que en el enunciado «los tigres domesticados gruñen», «gruñen» cumple esa función, así como en el enunciado «El Rajá gruñe». Por tanto, es de presumir que haya alguna diferencia entre el modo en que se usa «existe», etc., en los enunciados en que aparecen, y el modo en que se usan «es rojo» (o «rojo») y «gruñen» o «gruñe» en estos enunciados; diferencia que preten-

de explicar diciendo que mientras que «existe», etc., *no* «desempeñan la función de atributos», sí lo hacen estas otras palabras. Quizá podamos encontrar cuál es la diferencia así expresada si logramos hallar las diferencias que hay entre el uso de las formas *personales* del verbo «existir» y el uso de «es rojo», «gruñen» o «gruñe».

I. Creo que será mejor empezar con un uso particular de «existe»: a saber, aquel que el señor Kneale ilustra con el ejemplo «existen tigres domesticados». Está claro que piensa que hay una diferencia muy importante entre el modo en que se usa aquí «existe» y el modo en que se usa «gruñen»; diferencia que no se establece, por ejemplo, entre el uso de «arañan» en «los tigres domesticados arañan» y el de «gruñen» en «los tigres domesticados gruñen». Diría que «arañan» y «gruñen» desempeñan ambos el papel de atributos, mientras que «existen», no. También diría que «existen los tigres domesticados» es una proposición con una *forma* distinta de la de «los tigres domesticados gruñen», si bien creo que sostendría que «los tigres domesticados gruñen» y «los tigres domesticados arañan» tienen *la misma forma.* ¿Cuál puede ser la diferencia que hay para él entre «los tigres domesticados existen» y «los tigres domesticados gruñen»?

(1) Pienso que se puede plantear en los siguientes términos la diferencia existente entre el modo en que usamos «existen» en el primer enunciado, y «gruñen» en el segundo, diferencia que es de distinto tipo que la existente entre los usos de «arañan» y «gruñen» en los enunciados «los tigres domesticados gruñen» y «los tigres domesticados arañan».

Me parece que el enunciado «los tigres domesticados gruñen» es ambiguo. A mi entender, podría significar «todos los tigres domesticados gruñen», o simplemente «la mayor parte de los tigres domesticados gruñen», o «algunos tigres domesticados gruñen». Cada uno de estos tres enunciados tiene un significado claro, que es palmariamente distinto del de los otros dos. Sin embargo, es cierto para todos que la proposición que expresan no puede ser verdadera a menos que gruñan algunos tigres domesticados. Por tanto, podemos decir que «los tigres domesticados gruñen», en cualquier sentido que se use, significa algo que no puede ser verdad a menos que gruñan algunos tigres domesticados. De un modo semejante, pienso que está claro que «los tigres domesticados existen» significa algo que no puede ser cierto a menos que existan algunos tigres domesticados. Pero no creo que haya ninguna ambigüedad en «los tigres domesticados existen», correspondiente a aquella que he señalado en «los tigres domesticados gru-

ñen». En mi opinion «existen tigres domesticados» y «existen algunos tigres domesticados» son simplemente dos modos diferentes de expresar exactamente la misma proposición. Es decir, no es verdad que «existen tigres domesticados» signifique «todos los tigres domesticados existen» o «la mayoría de los tigres domesticados existen» en vez de simplemente «existen algunos tigres domesticados». Significa siempre exactamente «existen algunos tigres domesticados» y nada más. He dicho que nunca significa «todos los tigres domesticados existen» o «existen la mayor parte de los tigres domesticados», pero quizá a alguien le extrañe que haya algo raro acerca de esta proposición. Creo que da a entender que los enunciados «todos los tigres domesticados existen» y «la mayor parte de los tigres domesticados existen» tienen un significado tan claro como el que pueda tener «todos los tigres domesticados gruñen» o «la mayor parte de los tigres domesticados gruñen». Según él, es algo puramente accidental el que no usemos nunca «existen los tigres domesticados» para significar alguna de estas dos cosas en lugar de «existen algunos tigres domesticados», cuando, por el contrario, usamos a menudo «los tigres domesticados gruñen» con el significado de «todos los tigres domesticados gruñen» o «la mayor parte de los tigres domesticados gruñen», en vez de, sencillamente, «algunos tigres domesticados gruñen». Pero ¿ocurre de hecho así? ¿Acaso es significativo el enunciado «todos los tigres domesticados existen o «la mayoría de los tigres domesticados existen»? Ciertamente, no tienen un significado tan claro como el de «todos los tigres domesticados gruñen» o «la mayoría de los tigres domesticados gruñen». Son expresiones chocantes que no muestran claramente su significado, si es que lo tienen. Este hecho indica, a mi parecer, una diferencia importante entre el uso de «existe» que nos ocupa y el uso de palabras tales como «gruñe» o «araña», aunque no está nada claro en qué consiste la diferencia.

Pienso que esto se puede esclarecer comparando las expresiones «algunos tigres domesticados no gruñen» y «algunos tigres domesticados no existen». La primera, tanto si es verdadera como si es falsa, tiene un significado perfectamente claro; un significado tan claro como el de «algunos tigres domesticados gruñen», y como es obvio, ambas proposiciones pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Mas las cosas cambian si consideramos «algunos tigres domesticados no existen». El significado de «existen algunos tigres domesticados» es perfectamente claro. Significa exactamente «hay algunos tigres domesticados». Pero el de «algunos tigres domesticados no existen» no es igualmente claro, si es que signifi-

ca algo. Es otra expresión extraña y misteriosa. ¿Tiene significado? En caso afirmativo, ¿cuál? Si lo tuviese significaría al parecer lo mismo que «hay algunos tigres domesticados que no existen». Pero ¿significa esto algo? De ser así, ¿qué significa? ¿Es posible que haya algunos tigres domesticados que no existan? Pienso que la única solución es que si en el enunciado «algunos tigres domesticados no existen» se usa «existen» con el mismo significado que presenta en «algunos tigres domesticados existen», entonces el primer enunciado en conjunto no significa nada absolutamente, es un puro sinsentido. Naturalmente, es posible conferir un significado a «algunos tigres domesticados no existen», pero sólo es posible si se usa «existe» de un modo diferente del que aparece en «existen algunos tigres domesticados». Si es así, se seguirá que «todos los tigres domesticados existen» y «la mayoría de los tigres domesticados existen» tampoco significarán absolutamente nada, si empleamos «existen» en el sentido que nos ocupa. Esto es así, porque «todos los tigres domesticados gruñen» equivale a la conjunción «algunos tigres domesticados gruñen y no hay ningún tigre domesticado que no gruña»; y esto tiene significado, ya que también lo tiene «hay al menos un tigre domesticado que no gruñe». Por tanto, si no significa nada «hay al menos un tigre domesticado que no existe», entonces tampoco tendrá significado «todos los tigres domesticados existen», ya que el enunciado «no hay ningún tigre domesticado que no exista» no tendrá significado alguno si carece de él «hay un tigre domesticado que no existe». De un modo semejante, «la mayoría de los tigres domesticados gruñen» equivale a la conjunción «algunos tigres domesticados gruñen, y el número de los que no lo hacen, si los hay, es menor que el de los que lo hacen». Este enunciado es significativo únicamente porque lo es «hay tigres domesticados que no gruñen». Por tanto, si «hay tigres domesticados que no existen» no tiene significado, se seguirá que tampoco lo tiene «la mayor parte de los tigres domesticados existen». Creo, por ello, que podemos decir que una de las diferencias importantes entre el uso de «gruñen» en el enunciado «algunos tigres domesticados gruñen» y el uso de «existen» en el enunciado «algunos tigres domesticados existen», consiste en que si en el primer caso insertamos «no» ante «gruñen», sin cambiar el significado de «gruñen», obtenemos un enunciado significativo, mientras que si en el segundo caso insertamos «no» ante «existen», sin cambiar el significado de «existen», obtenemos un enunciado que no significa nada. Pienso que también podemos decir que este hecho explica por qué, con el significado dado de «gruñen», son significativos «todos los tigres domesticados gruñen» y

«la mayoría de los tigres domesticados gruñen», mientras que con el significado dado de «existen», son manifiestamente asignificativos los enunciados «todos los tigres domesticados existen» y «la mayoría de los tigres domesticados existen». Acepto que «existen» no «cumple la función de un atributo» si con ello se quiere indicar esta diferencia entre el uso de «gruñen» y el de «existen».

¿Pero es cierto, efectivamente, que obtenemos un enunciado sin ningún significado en absoluto si insertamos «no» ante «existen», sin cambiar el significado de «existen», en el enunciado «algunos tigres domesticados existen»? He admitido que se *puede* conferir un significado al enunciado «algunos tigres domesticados no existen». Tal vez alguien sostenga que el significado de «existen» en tal enunciado *es* exactamente el mismo que tiene en «algunos tigres domesticados existen». Intentaré demostrar lo contrario, aunque temo no poder hacerlo con la claridad deseada

El significado que tiene a veces una expresión como «algunos tigres domesticados no existen» es el que posee cuando se usa con el mismo significado que «algunos tigres domesticados son imaginarios» o «algunos tigres domesticados no son reales». Creo que no se puede negar que «algunos tigres domesticados son imaginarios» puede expresar realmente una proposición, sea verdadera o falsa Si, pongamos por caso, han sido escritas dos narraciones diferentes, cada una de ellas sobre un tigre domesticado e imaginario diferente, se sigue de ello que hay al menos dos tigres domesticados imaginarios, sin que sea posible negar el carácter significativo del enunciado «hay dos tigres imaginarios en el terreno de la ficción», aunque no tengo la menor idea de si es verdadero o falso lo que significa. Sé que en el terreno de la ficción hay por lo menos un unicornio, ya que aparece uno en *Alicia al otro lado del espejo.* Por tanto, hay como mínimo un unicornio imaginario, que (en cierto sentido) ni existe ni ha existido nunca. Una vez más, si ocurriese que dos personas diferentes tuvieran una alucinación sobre tigres diferentes, se podría decir que hay en el momento presente dos tigres imaginarios diferentes. Por otra parte, el enunciado de que ahora tienen lugar estas dos alucinaciones en realidad es significativo, aunque tal vez pueda ser falso. Por tanto, el enunciado «hay algunos tigres domesticados que no existen» es significativo. Significa solamente que hay algunos tigres imaginarios, en alguno de los dos sentidos que he intentado poner de manifiesto: o bien algunas personas reales han escrito historias sobre tigres imaginarios, o bien tienen o han tenido recientemente alucinaciones sobre tigres domesticados, o bien quizá sueñen o han soñado con tigres domesticados particulares. Si a ninguno de ellos le

ha ocurrido algo por el estilo, entonces no hay tigres domesticados imaginarios. Mas si «algunos tigres domesticados no existen» significa todo esto, ¿no está claro que «existen» no tiene en este enunciado el mismo significado comparativamente simple que tiene en «algunos tigres domesticados existen» o «ningún tigre domesticado existe»? ¿No está claro que «algunos tigres domesticados no existen», si es que significa todo esto, no se relaciona con «algunos tigres domesticados existen», del mismo modo simple, según el cual «algunos tigres domesticados no gruñen» se relaciona con «algunos tigres domesticados gruñen»?

(2) Creo que hay además otra diferencia importante entre este uso de «existen» y el de «gruñen» que se puede describir del modo siguiente.

El señor Russell ha dicho[1]: «Cuando decimos 'algunos hombres son griegos', esta expresión significa que la función proposicional *'x* es un hombre y griego' es verdad a veces». Además, había explicado previamente que la expresión «verdad a veces» quiere decir «verdad en una instancia al menos». Con esta explicación de lo que significa «verdad a veces» no creo que sea estrictamente correcto su enunciado referente al significado de «algunos hombres son griegos», pues creo que el uso del plural implica que *«x* es hombre y griego» es verdad en *más* de un caso, es decir, en dos casos como mínimo. Supongamos que aceptase esta corrección y dijese que lo que significa «algunos hombres son griegos» no es, estrictamente hablando, que *«x* es hombre y griego» sea verdad en un caso al menos, sino que es verdad en dos como mínimo. Además, en la página 158 sugiere que decir que una función proposicional es verdadera en dos casos por lo menos equivale a afirmar que son verdad dos de sus «valores» como mínimo. También dice en la página 156 que los «valores de las funciones proposicionales constituyen proposiciones. Con todas estas explicaciones parecería que según su opinión el enunciado «algunos hombres son griegos» significa que son verdaderas como mínimo dos proposiciones, relacionadas con la función proposicional *«x* es hombre y griego» de un modo que expresa diciendo que son «valores» de esa función. Ahora bien, no puedo imaginarme el tipo de proposiciones que constituirían los «valores» de *«x* es hombre y griego», a menos que se trate de proposiciones del siguiente tipo. Hay proposiciones que expresamos señalando (o indicando de cualquier otro modo) un objeto que vemos (o percibimos de alguna otra manera), pronunciando las palabras «esto es tal y cual» (o palabras

1. ***Introduction to Mathematical Philosophy*** **(Allen & Unwin, London, 1919), pág. 159.**

equivalentes en algún otro lenguaje). Supongamos que fuesen de este tipo las proposiciones que resultan ser valores de *«x* es hombre y griego», de manera que las palabras empleadas fuesen *«esto* es un hombre y un griego». La teoría del señor Russell sería entonces la siguiente: «algunos hombres son griegos», significa que como mínimo se pueden formular dos proposiciones *verdaderas* diferentes de este tipo; es decir, que podría haber dos objetos diferentes que alguien podría haber señalado, enunciando la proposición verdadera «esto es un hombre y además griego». Si es ésta su teoría, creo que es verdadera. Pero ¿estamos seguros de que el enunciado «algunos hombres son griegos» no puede ser verdadero si no hay por lo menos dos objetos diferentes que al verlos se puedan señalar enunciando la proposición «esto es un hombre y además griego»?

Desde este punto de vista, «algunos tigres domesticados gruñen» significa que al menos son verdaderos dos valores de *«x* es un tigre domesticado y gruñe». Esto significa que hay como mínimo dos objetos susceptibles de que alguien al verlos los señale y diga «esto es un tigre domesticado y gruñe», expresando con ello una verdad. Ahora bien, está claro que la palabra «gruñe» del enunciado «esto es un tigre domesticado y gruñe» tiene el mismo significado que la palabra «gruñen» que aparece en «algunos tigres domesticados gruñen», salvo por lo que respecta a la diferencia de número: «gruñe» está en singular y «gruñen» en plural. Podemos decir, por tanto, que una de las características de «gruñen» es que si consideramos un «valor» de la función proposicional según la cual «algunos tigres domesticados gruñen» signifique que son verdaderos dos valores suyos como mínimo, entonces el singular de «gruñen» se puede emplear con idéntico significado al expresar ese valor. Quizá pueda decirse que es significativo señalar un objeto que está a la vista y pronunciar las palabras «este objeto gruñe»; es decir, las palabras y gestos, junto con el objeto señalado expresan realmente una proposición, sea verdadera o falsa.

Pero consideremos ahora el enunciado «existen algunos tigres domesticados». ¿Se puede decir lo mismo de la palabra «existen» que aparece en este enuncialo? Russell[2] afirma: «Decimos 'los hombres existen' o 'existe un hombre' si la función proposicional *'x* es humano' es verdadera alguna vez». Llega a decir, además, que aunque la proposición «Sócrates es hombre» «equivale» a «Sócrates es humano», con todo «no son exactamente la misma proposición». Por mi parte, dudo que usemos alguna vez «es humano» de

***2. Introduction to Mathematical Philosophy*, págs. 171-2.**

manera que «Sócrates es humano» equivalga a «Sócrates es un hombre». Pienso que el señor Russell usa «es humano» en un sentido muy especial que nadie ha empleado nunca excepto él. El único modo de explicar de qué modo lo usa consiste en poner de manifiesto que lo emplea para decir lo que todos nosotros expresamos ordinariamente con el predicado «es un ser humano». Si es así, y si se nos permite distinguir, como creo que debemos hacer, entre «existen hombres» y «existe un hombre», y decir que «existen hombres» *no* significa que *«x* es un ser humano» sea verdad en un caso al menos, sino en dos, entonces pienso que su teoría es verdadera Pero teniendo en cuenta que hay que suponer, una vez más, que podemos considerar el tipo de proposiciones empleadas (pongamos por caso, señalando un objeto que estamos viendo y pronunciando las palabras «esto es un ser humano») como valores de *«x* es un ser humano». ¿Es seguro que «existen seres humanos» sólo puede ser verdad si hay dos objetos como mínimo que permitan formular una proposición verdadera a quien al ver alguno de ellos lo señale diciendo «esto es un ser humano»?

Ahora bien, si esto es cierto, vemos al instante que el uso que se hace de «gruñen» en el enunciado «algunos tigres domesticados gruñen» difiere del de «existen» en «algunos tigres domesticados existen» por lo siguiente: mientras el primero afirma que es verdadero más de un valor de *«x* es un tigre domesticado y *gruñe»* el segundo afirma, *no* que es verdadero más de un valor de *«x* es un tigre domesticado *y existe»*, sino sencillamente de *«x* es un tigre domesticado». A causa de esta opinión suya de que «existen algunos tigres domesticados» significa lo mismo que «algunos valores de la función proposicional[4]x es un tigre domesticado' son verdaderos», el señor Russell se ha visto llevado a afirmar[3]: «La existencia es esencialmente una propiedad de una función proposicional» (página 196), «la existencia se puede otorgar o denegar a las funciones proposicionales», y (página 197) es falaz aplicar «al individuo que satisface una función proposicional un predicado que sólo se aplica a la función proposicional». ¡Así que, según él, la existencia después de todo es un «predicado» o «propiedad», aunque no de individuos, sino de funciones proposicionales únicamente! Creo que esto constituye un error por su parte. Aunque fuese cierto que «existen algunos tigres domesticados» significa lo mismo que «algunos valores de *'x* es un tigre domesticado' son verdaderos», no se sigue de ello que podamos decir que «existe» significa lo mismo que «es verdadero a veces», y «algunos tigres domesticados» lo

3. *Monist*, abril 1919, pág. 195.

mismo que «x es un tigre domesticado»; es más, está claro que es así, ya que *«x* es un tigre domesticado' existe» no ha de significar lo mismo que «existen algunos tigres domesticados». De esta interpretación de «existen algunos tigres domesticados» se sigue otra cosa que sostiene el propio señor Russell; a saber, que si una proposición que se expresa diciendo al señalar algo que se está viendo, «esto es un tigre domesticado» es un valor de *«x* es un tigre domesticado», entonces si al señalarlo se pronunciasen las palabras «esto existe», usando «existe» sencillamente como el singular de «existen», esas palabras no expresarían en absoluto una proposición, sino serían totalmente asignificativas. Es decir, las proposiciones «algunos tigres domesticados gruñen» y «existen algunos tigres domesticados» no sólo difieren porque la primera afirma que son verdaderos algunos valores de *«x* es un tigre domesticado y gruñe», mientras que la segunda sólo afirma que son verdaderos algunos valores de *«x* es un tigre domesticado». Hay además otra diferencia mucho más importante, ya que si la segunda afirma que solamente son verdaderos algunos valores de *«x* es un tigre domesticado», no es porque utilicemos «esto es un tigre domesticado» para significar lo mismo que «esto es un tigre domesticado *y existe»,* sino porque señalando y diciendo «esto existe» (empleando «existe» como singular de «existen» según el uso que nos ocupa) *no* expresamos *proposición alguna.* Por el contrario, al señalar y decir «esto gruñe» expresamos ciertamente una proposición, aunque usemos «gruñe» sencillamente como el singular de «gruñen» con el significado que tiene en «algunos tigres domesticados gruñen». Por tanto, el enunciado «esto es un tigre domesticado *y existe»* no sería tautológico, sino carente de significado. .

Esto nos muestra, según pienso, una segunda cosa que tal vez constituya una parte de lo que se quiere decir al afirmar que «existe», según este uso, «no desempeña el papel de un atributo».

Π. Hasta aquí me he ocupado exclusivamente del uso de «existen» en enunciados del tipo «existen algunos tigres domesticados». He intentado poner de manifiesto dos diferencias entre el uso que se hace en este enunciado de «existen» y el que se hace de «gruñen» en «algunos tigres domesticados gruñen». Quizá se aluda a esas diferencias cuando se dice que, según este uso, «existen» no «desempeña el papel de un atributo», mientras que «gruñen» sí lo hace. Mas no puedo dejar de pensar que hay otros usos significativos de «existen». Concretamente, mi deseo es intentar poner de manifiesto dos de ellos, y considerar qué se quiere expresar (si es que se quiere expresar algo) al decir

que, según estos usos, tampoco «existe» «desempeña el papel de atributo».

(1) Acabo de decir que me parece asignificativo señalar algo que se ve, diciendo «esto existe» si «existe» es el singular de «existen» en el sentido en que se usa en «existen tigres domesticados». Pero no puedo dejar de pensar que si es significativo señalar algo diciendo «esto es un tigre domesticado», también lo será *en un sentido u otro* decir «esto existe». La razón que tengo para pensar así es que me parece que se puede decir claramente *con verdad* de tal objeto «esto *podría* no haber existido», «es *lógicamente posible* que esto no hubiese existido». Además, no veo cómo puede ser verdad «esto podría no haber existido», sin que pueda serlo también «esto existe de hecho», siendo, por tanto, significativas las palabras «esto existe». Si el enunciado *(a)* «es posible lógicamente que esto no hubiese existido» expresa una proposición verdadera, parece seguirse que el enunciado *(b)* «esto no existe», en el que «esto» se refiere al mismo objeto al que se refiere en *(a),* debe expresar una proposición, si bien será falsa. Si es así, el enunciado «esto existe» que expresa la proposición contradictoria de (b), debe ser también significativo, y la proposición que exprese debe ser verdadera. Ahora bien, no puedo dejar de pensar que siempre que señalo un objeto percibido diciendo significativamente «esto es un tigre domesticado», «esto es un libro», etc., mi proposición se refiere de hecho a un dato sensible, o a un conjunto de datos sensibles que percibo; y, en parte, lo que afirmo es que este dato sensible (o estos datos sensibles) es «de» un objeto físico. Es decir, afirmo que un dato sensible es «de» un objeto físico en el sentido en que se dice que una imagen rememorada con los ojos cerrados *no* es «de» un objeto físico. Pienso que una parte al menos de lo que queremos decir con «esto existe» (usando «esto» del mismo modo que cuando señalamos y decimos «esto es un libro») es «este dato sensible es *de* un objeto físico», lo cual me parece claramente significativo. Si «de» cumpliese aquí la función de una relación, podríamos decir que «esto es un libro» es una forma abreviada de decir «La cosa 'de' la cual es este dato sensible es un libro», y por tanto, «esto existe» es una abreviatura de «la cosa 'de' la cual es (a la cual corresponde) este dato sensible, existe». En este caso, el uso en cuestión de «existe» sería el que se simboliza en los *Principia Mathematica* con «E!» y por la misma razón diremos que no «cumple la función de un atributo», como en el caso de «existen» que tiene lugar en «algunos tigres domesticados existen». No creo, sin embargo, que «de» cumpla aquí el papel de una relación, ni que, por tanto, se pueda decir que «esto» en «esto es un libro» sea

una abreviatura del tipo de expresión que Russell ha llamado «una descripción definida». Siendo esto así, no estoy muy seguro de qué se pueda entender por es verdad cuando se dice que «existe» -según este uso- «no desempeña la función de un atributo». Lo único que puedo sugerir es lo siguiente. Me parece que «esto existe» (según este uso) siempre forma parte de lo que se afirma con «esto es un libro», «esto es rojo», etc., donde «esto» se usa según el modo que nos ocupa. Y es muy posible que parte de lo que se quiere afirmar al decir que «es un libro», «es rojo», etc., «cumplen la función de atributos», es *parte, pero no todo* lo que se dice al afirmar que algún «valor» de *«x* es *un libro», «x* es rojo», etc., es «esto existe». En ese caso la expresión «existe» que aparece en «esto existe» no «desempeñaría el papel de un atributo», ya que afirma única y exclusivamente que «esto existe».

(2) Otra razón por la cual me parece que es significativo «Esto existe», donde «esto» se usa como en «esto es un libro», es porque considero significativo decir de un dato sensible dado, no sólo «esto es un objeto físico» o «esto *no* es un objeto físico», sino también «esto existe». De ser así, tenemos que vérnoslas con un nuevo sentido de «existe», ya que ciertamente ninguna parte del significado de tal afirmación relativa a un dato sensible es que él o cualquier otro es «de» un objeto físico. Ahora bien, la razón que tengo para sostener que es significativo decir, por ejemplo, de una imagen consecutiva que veo con los ojos cerrados, «esto existe», es similar a la que acabo de expresar, a saber, que me parece que en el caso de cada uno de los datos sensibles que uno pueda percibir, siempre se podría decir con verdad del dato sensible, «esto podría no haber existido». No veo cómo puede ser cierto esto, si no lo es también la proposición «esto existe de hecho», y, por tanto, significativas las palabras «esto existe» en los casos en que, como diría el señor Russell, aunque de un modo falso, usamos «esto» como «nombre propio» de algo con lo que estamos «familiarizados». Estoy obligado a admitir que mi afirmación implica la curiosa consecuencia de que «esto existe», cuando se usa de ese modo, es siempre verdadero, y «esto no existe», siempre falso. Lo único que tengo que decir en su favor es que me parece indiscutible la posibilidad lógica de que no haya existido ninguno de los datos sensibles que percibo, sencillamente que no haya habido tal cosa. Por ejemplo, si rememoro con los ojos cerrados una imagen pasada brillante, se puede pensar que en su lugar perciba, en ese momento, un campo negro uniforme, como me ocurre a menudo con los ojos cerrados. Si hubiese percibido ese campo, la imagen consecutiva brillante en cuestión no hubiera existido, sin más.

Pero suponiendo que tenga significado el enunciado «esto existe», de acuerdo con el uso mencionado, ¿por qué no habríamos de decir que «existe» «cumple» aquí «el papel de un atributo»? No puedo sugerir ninguna razón en favor de una respuesta negativa, excepto quizá la misma que he sugerido en el último caso.

VII

PRUEBA DEL MUNDO EXTERIOR

En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant aparecen las siguientes palabras según la versión del profesor Kemp Smith:

> Aún perdura el escándalo filosófico... de que la existencia de cosas exteriores a nosotros... ha de aceptarse simplemente como cuestión de *fe,* y si alguien tiene a bien dudar de su existencia, somos incapaces de atacar sus dudas con una prueba satisfactoria[1].

De estas palabras se desprende claramente que Kant consideraba importante suministrar una prueba de «la existencia de cosas exteriores a nosotros» o tal vez mejor de «la existencia de *las* cosas exteriores a nosotros», pues creo que la fuerza de las palabras alemanas se traduce mejor así. Si no hubiese considerado importante encontrar tal prueba, difícilmente habría denominado un «escándalo» al hecho de que no se hubiese hallado. Además está bastante claro que pensaba que la tarea de encontrar dicha prueba caía propiamente dentro del ámbito de la filosofía; ya que, en caso contrario, el hecho de no haber encontrado ninguna prueba no constituiría posiblemente un escándalo *filosófico.*

Ahora bien, aun cuando Kant errase en ambas opiniones, me parece que no hay ninguna duda de que discutir el problema referente al tipo de prueba que se puede dar (si es que hay alguna) de «la existencia de cosas exteriores a nosotros», es un asunto importante que incumbe propiamente al ámbito filosófico. Era mi propósito discutir ese problema cuando comencé a escribir esta con-

1. B XXXIX, nota: Kemp Smith, pág. 34. El texto alemán es «so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie..., das Dasein der Dinge ausser uns... bloss auf *Glauben* annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können».

ferenda. Mas, como verán ustedes, puedo decir desde este momento que, a lo sumo, sólo he logrado redactar una pequeñísima parte de lo que habría que decir sobre el tema.

Tomadas en su sentido estricto, las palabras «... perdura el escándalo filosófico... consistente en que somos incapaces...» entrañan que el propio Kant, en el momento que las escribió, era incapaz de exhibir una demostración satisfactoria del problema en cuestión. Pero me parece incuestionable que el propio Kant no pensaba que él personalmente fuese incapaz en aquel momento de encontrar tal prueba. Por el contrario, en el enunciado inmediatamente anterior, había manifestado que en la segunda edición de su *Crítica,* a la que estaba poniendo entonces un Prefacio, había dado una «prueba rigurosa» de esto precisamente. Añadió además su creencia en que esta prueba suya era «la única prueba posible». Bien es cierto que en el enunciado precedente no describe la prueba dada de «la existencia de cosas exteriores a nosotros» o de «la existencia d¿ las cosas exteriores a nosotros; pero, sin embargo, se refiere a ella como a una prueba de «la realidad objetiva de la intuición externa». Ahora bien, el contexto no deja duda de que usa ambas expresiones («la realidad objetiva de la intuición externa» y «la existencia de cosas —o "las cosas"— exteriores a nosotros») de modo que lo que prueba lo primero, prueba también necesariamente lo segundo. Por tanto, debemos suponer que cuando habla como si fuésemos incapaces de suministrar una prueba satisfactoria, no pretende decir que *en ese momento* él mismo sea incapaz de hacerlo. Más bien quiere decir que hasta el descubrimiento de su prueba *eran* incapaces tanto él como los demás. Naturalmente, si está en lo cierto al pensar que ha dado con una prueba satisfactoria, la situación que describe finaliza tan pronto como la publica. Tras esto, quien la lea es capaz de dar una prueba satisfactoria repitiendo sin más la expuesta por Kant, con lo que el «escándalo» para la filosofía ha quedado eliminado de una vez por todas.

Por tanto, si fuese cierto el carácter satisfactorio de la prueba dada por Kant en la segunda edición, sería posible encontrar al menos una prueba satisfactoria. Todo lo que quedaría del problema que me propuse discutir sería, en primer lugar, qué *tipo* de prueba es la de Kant y, en segundo, si (en contra de la propia opinión de Kant) puede haber otras pruebas del mismo o de diferente tipo que sean también satisfactorias. Pero pienso que la prueba de Kant no es absolutamente satisfactoria. No es cierto ni mucho menos que haya conseguido eliminar de una vez por todas la situación que consideraba escandalosa para la filosofía. Por tanto,

creo que aún merece discusión el problema de si es posible dar *una* prueba satisfactoria del problema en cuestión.

¿En qué consiste el problema? Creo que hay que reconocer que la expresión «cosas exteriores a nosotros» es un tanto extraña puesto que su significado no está totalmente claro. Si hubiese dicho «cosas externas» en lugar de «cosas exteriores a nosotros» hubiese parecido menos extraño y tal vez su significado pareciese más claro. Pienso que clarificaremos más aún el significado de «cosas externas» poniendo de manifiesto que esta expresión ha sido de uso corriente entre los filósofos como abreviatura de «cosas externas a *nuestras mentes*». El hecho es que ha habido una larga tradición filosófica de acuerdo con la cual se han usado de un modo equivalente las tres expresiones «cosas externas», «cosas externas a *nosotros*» y «cosas externas a *nuestras mentes*». Además se han empleado todas ellas como si no precisasen explicación. No conozco el origen de este uso. Ya aparece en Descartes, y puesto que emplea las expresiones como si no precisasen explicación, es de presumir que hayan sido usadas anteriormente con el mismo significado. Me parece que la expresión «externas a *nuestras mentes*» es la más clara de las tres, ya que patentiza al menos que no se refiere a «externas a *nuestros cuerpos*», mientras que por el contrario, las otras dos se pueden tomar en este sentido. Además, ha habido gran cantidad de confusión, incluso entre los filósofos, por lo que respecta a la relación entre ambos conceptos —«cosas externas» y «cosas externas a *nuestros cuerpos*»—. Pero me parece que aún no queda perfectamente clara la expresión «cosas externas a nuestras mentes». Para dejar verdaderamente claro lo que quiero expresar con «prueba de la existencia de cosas exteriores a nosotros» no bastará decir simplemente que «exteriores a nosotros» significa «externas a nuestras mentes».

Hay un pasaje *(K.dr.V.,* A 373) en el que el propio Kant dice que la expresión «exteriores a nosotros» conlleva una ambigüedad inevitable. Dice que «a veces significa silgo que existe *como una cosa en sí* distinta de nosotros, y a veces, algo que pertenece tan sólo a la *apariencia* externa». A las cosas «exteriores a nosotros» en el primero de estos dos sentidos las llama «objetos que se podrían denominar externos en sentido trascendental», y a las que lo son en el segundo, «objetos *externos empíricamente*». Finalmente dice que, para eliminar toda incertidumbre por lo que respecta a esta última concepción, distinguirá los objetos externos empíricamente de los que se podrían llamar «externos» en sentido trascendental, «denominándolos explícitamente cosas *que se dan en el espacio*».

Pienso que esta última expresión de Kant, «cosas que se dan en el espacio», indica de un modo suficientemente claro la clase de cosas de que me ocupo cuando deseo investigar el tipo a que pertenece la prueba de su existencia, si es que la hay. Mi cuerpo, los cuerpos de otras personas, los cuerpos de los animales, plantas de todo tipo, piedras, montañas, el sol, la luna, estrellas y planetas, casas y otros edificios, artículos manufacturados de todas clases —sillas, mesas, hojas de papel, etc.—, son todos ellos, «cosas que se dan en el espacio». Resumiendo, bajo este rótulo caen todos los tipos de cosas que los filósofos han dado en llamar «objetos físicos», «cosas materiales» o «cuerpos». Pero puede considerarse que la expresión «cosas dadas en el espacio» se aplica también a casos a los que no se aplican los nombres «objeto físico», «cosa material» o «cuerpo». Por ejemplo, las sombras se dan a veces en el espacio, aunque difícilmente se puedan llamar con propiedad «objetos físicos», «cosas materiales» o «cuerpos». Aunque según un uso del término «cosa» sería impropio llamar «cosa» a una sombra, sin embargo, la expresión «cosas que se dan en el espacio» se puede tomar de un modo natural como sinónimo de «cuanto se da en el espacio». Esta expresión puede interpretarse con toda propiedad de modo que englobe sombras. Deseo que la expresión «cosas que se dan en el espacio» se tome en este sentido amplio. De este modo, si se descubre una demostración de que ha habido dos sombras diferentes, se seguirá inmediatamente que ha habido al menos «dos cosas dadas en el espacio». Esta prueba, además, servirá también para el punto que nos ocupa y para demostrar que ha habido al menos dos «objetos físicos» de un tipo cualquiera.

La expresión «cosas dadas en el espacio» puede ser tomada, por tanto, como provista de un significado muy amplio. Un significado incluso más amplio que el de «objeto físico» o «cuerpo» por más lato que sea el de estas últimas expresiones. Pero por amplio que sea su significado, no lo es tanto, en cierto aspecto, como lo es el de otra expresión que Kant utiliza como si fuera equivalente; y considero que el compararlas servirá para clarificar más todavía cuáles son las cosas cuya existencia me interesa demostrar, si es que se puede.

La otra expresión usada por Kant como equivalente a «cosas que se dan en el espacio», aparece en el enunciado inmediatamente anterior ya citado en el que afirma que la expresión «cosas exteriores a nosotros» «conlleva una ambigüedad inevitable» (A 373). En este enunciado dice que un «objeto empírico» «se denomina *externo* si se presenta *(vorgestellt) en el espacio».* Por tanto considera equivalentes las expresiones «se presenta en el espacio» y «se

da en el espacio». Sin embargo, es facilísimo encontrar ejemplos de cosas que no se puede negar que «se presentan en el espacio», aunque se puede negar enfáticamente de un modo muy natural que «se dan en el espacio». Considérese, por ejemplo, la siguiente descripción de un conjunto de requisitos para obtener lo que unos psicólogos han llamado «imagen consecutiva negativa» y otros, «sensación consecutiva negativa»: «Si tras mirar fijamente una mancha blanca sobre un fondo negro se vuelve la vista a un fondo blanco, se verá lina mancha gris durante un breve lapso de tiempo» (Foster, *Textbook of Physiology,* IV, iii, 3, página 1.266; citado en el *Manual of Psychology* de Stout, 3.ª edición, página 280). Después de leer no hace mucho tiempo estas palabras me tomé la molestia de recortar una estrella de cuatro puntas de papel blanco y colocarla sobre un fondo negro. La «miré fijamente» y luego volví la vista a una hoja de papel blanco: me encontré con que veía una mancha gris durante un corto espacio de tiempo. No sólo vi una mancha gris, sino que además la vi *sobre* el fondo blanco, siendo aproximadamente de la misma forma que la estrella de cuatro puntas que acababa de «mirar fijamente»: también tenía cuatro puntas. Repetí varias veces con éxito este sencillo experimento. Pues bien, cada una de las estrellas grises de cuatro puntas que vi en cada uno de los experimentos constituye lo que se llama «imagen consecutiva» o «sensación consecutiva». ¿Acaso se puede negar que todas esas imágenes consecutivas «se presentaron en el espacio»? Las vi todas sobre un fondo blanco real, luego todas ellas se «presentaron» sobre un fondo blanco real. Mas aunque se hayan «presentado» en el espacio, considero un error grave afirmar que se «dieron en el espacio». La estrella blanca que «miré fijamente», el fondo negro sobre el que la vi y el fondo blanco sobre el cual vi las imágenes consecutivas «se dieron», naturalmente, «en el espacio». De hecho eran «objetos físicos» o superficies de objetos físicos. Pero se puede señalar una diferencia importante entre ellos y las imágenes consecutivas grises, diciendo que estas últimas *no* «se daban en el espacio». Creo que la razón para decir esto está clara. Decir que tal y cual se «dio en el espacio» en un momento determinado, sugiere como es natural que se dan unas condiciones tales que *quien* las satisfaga habrá de «percibir» la «cosa» de que se trate: habrá de verla si se trata de un objeto visible, habrá de sentirla si es tangible, habrá de olería si se trata de un olor. Cuando digo que la estrella de cuatro puntas de papel blanco que miré fijamente era un «objeto físico», doy a entender que *cualquiera* que estuviese en la habitación provisto de un sentido de la vista y del tacto normales podría haberla visto y palpado.

Pero es inconcebible que nadie aparte de mí hubiese percibido las imágenes grises consecutivas que yo vi. Evidentemente, es muy posible que si en aquel momento hubiese habido otras personas conmigo en la habitación y hubiesen llevado a cabo el mismo experimento, habrían visto imágenes grises consecutivas *muy semejantes* a las que yo vi. No hay nada absurdo en suponer incluso que habrían visto imágenes consecutivas *exactamente* como las mías. Pero es absurdo suponer que alguna de las imágenes consecutivas vistas por mí haya podido ser vista también por alguien más; es decir, suponer que dos personas diferentes puedan ver la *mismísima* imagen consecutiva Por tanto, una de las razones por las que podría decir que no «se dio en el espacio» ninguna de las imágenes consecutivas, vistas por mí, aunque todas ellas «se me presentaron», ciertamente, «en el espacio», consiste simplemente en que es inconcebible que pudiesen ser vistas por alguien más. Es lógico interpretar la expresión «darse en el espacio» de tal manera que afirmar que alguien percibió algo dado en el espacio equivalga a decir que podría haber sido percibido por *otros* además de por el sujeto en cuestión.

Las imágenes consecutivas negativas del tipo descrito constituyen un ejemplo de «cosas» que aunque puedan «presentarse en el espacio», sin embargo, *no* pueden «darse en el espacio». Por tanto, no son «externas a nuestra mente» en el sentido que vamos a explicar. Podemos poner otros dos ejemplos.

El primero es el siguiente. Es de sobra conocido que la gente a veces ve doble. Este hecho lo han descrito los psicólogos diciendo que tienen una «imagen doble», o dos «imágenes del mismo objeto». En tales casos, sería natural decir que ambas «imágenes» están «presentes en el espacio». Se ven, una en un lugar y otra en otro, exactamente del mismo modo que yo veía cada imagen gris consecutiva en un punto determinado del fondo negro. Pero sería manifiestamente poco natural decir que cuando tengo una imagen doble, ambas «se dan en el espacio». Muy al contrario, es indudable que *ambas* no «se dan en el espacio». Si se diesen, se seguiría que cualquier otra persona podría ver *exactamente las mismas* imágenes que yo veo. Aunque no sea absurdo suponer que otra persona pueda ver un par de imágenes exactamente similar al que yo veo, sí lo es suponer que alguien más pueda ver el *mismo par idéntico.* En todo caso de visión doble tenemos un ejemplo de una «cosa» que aunque «se presente en el espacio», evidentemente no «se da en él».

El segunde ejemplo importante es el siguiente. Se puede decir con toda propiedad que los dolores físicos «se presentan en el es-

pació». Cuando tengo dolor de muelas lo siento *en* una zona concreta de la mandíbula o *en* una muela concreta. Si me corto un dedo y escuece al ponerle yodo, siento dolor en un sitio determinado. Cuando a alguien se le ha amputado una pierna puede sentir un dolor *en* el lugar en que estaría su pie si no lo hubiese perdido. No hay duda de que es completamente normal interpretar la expresión «presentarse en el espacio» de manera que si se siente un dolor *en* un lugar determinado, en el sentido explicado, ese dolor «se presenta en el espacio». Sin embargo, sería poco usual decir que los dolores «se dan en el espacio» por la misma razón apuntada en el caso de las imágenes consecutivas o en el de las dobles. Es muy posible que otra persona sienta un dolor exactamente como el mío, pero es absurdo suponer que pueda sentir *numéricamente el mismo* dolor que yo siento. Además, de hecho, los dolores son el típico ejemplo puesto por los filósofos de cosas que *no* son «externas» a nuestras mentes, sino «internas». Dirán que cualquier dolor que yo sienta es necesariamente *interno* y no *externo* a mi mente.

Finalmente, creo que merece la pena mencionar otro tipo de «cosas» que evidentemente no son objetos «externos», ni «se dan en el espacio» en el sentido que me ocupa. Sin embargo, algunos filósofos dirían que «se presentan en el espacio» aunque no exactamente en el mismo sentido en que lo hacen los dolores, las imágenes dobles y las imágenes consecutivas negativas que he descrito. Si tras mirar una luz eléctrica se cierran los ojos se ve a veces durante un momento una mancha brillante destacada sobre el fondo oscuro que se ve normalmente con los ojos cerrados. Además esa mancha tiene una forma similar a la de la luz que se acaba de mirar. Es otro ejemplo de lo que algunos filósofos han dado en llamar «imágenes consecutivas» y otros «sensaciones consecutivas». Pero, al contrario de las imágenes consecutivas negativas de que he hablado antes, se ven con los ojos cerrados. Algunos filósofos estarían dispuestos a mantener que estas imágenes consecutivas vistas con los ojos cerrados «se presentan en el espacio», aunque no «se den», ciertamente, «en el espacio». Estarían dispuestos a ello porque parecen presentarse a una distancia pequeña de la persona que las ve: ¿Cómo podría presentarse una cosa a una pequeña distancia mía, sin «presentarse en el espacio»? Sin embargo, hay una diferencia importante entre las imágenes consecutivas vistas con los ojos cerrados y las que acabo de describir, diferencia que puede llevar a otro filósofo a negar que las imágenes consecutivas vistas con los ojos cerrados «se presenten» en absoluto «en el espacio». Tal diferencia se puede expresar diciendo que con

los ojos cerrados no se ve en absoluto ninguna parte del espacio *físico* (del espacio a que nos referimos cuando hablamos de «cosas» que se dan en el *espació)',* la imagen consecutiva vista con los ojos cerrados se presenta ciertamente en *un espacio,* pero se puede poner en tela de juicio que sea propio decir que se presenta en el *espacio.*

Está claro por tanto que no se puede decir en absoluto que «se da en el espacio» todo lo que «se presenta en el espacio». Algunas de las «cosas» que se presentan en el espacio *no* se dan en él. O, para emplear otra expresión que viene a significar lo mismo, *no* son en absoluto «realidades físicas». Por tanto la idea de «presentarse en el espacio» es en cierto aspecto mucho más amplia que la idea de «darse en el espacio»: muchas «cosas» que caen bajo la primera denominación, no caen bajo la segunda; muchas imágenes consecutivas, una al menos de las «imágenes» percibidas cuando se ve doble, y la mayoría de los dolores físicos, «se presentan en el espacio» si bien ninguno de ellos se da en el espacio. Del hecho de que una «cosa» se presente en el espacio no se sigue en absoluto que se dé en él. Pero de la misma manera que la primera concepción es más amplia en cierto sentido que la segunda, bajo otro punto de vista ésta es más amplia que aquélla. Hay muchas «cosas» dadas en el espacio que no se presentan en él. Del hecho de que una «cosa» se dé en el espacio no se sigue en absoluto que se presente en él. He supuesto que «darse en el espacio» entraña, como creo que ocurre ordinariamente, que una «cosa» *podría ser* percibida; mas del hecho de que algo *pueda* ser percibido no se sigue que *sea* percibido. Por tanto, si no se percibe realmente, no se presentará en el espacio. El tipo de «cosas» (incluyendo sombras) que he descrito como «dadas en el espacio» se caracterizan porque no es absurdo suponer que cuando *se* perciben en un momento dado (1) podrían haber existido en ese mismo momento sin ser percibidas, (2) podrían haber existido en otro momento sin ser percibidas entonces, y (3) durante el período completo de su existencia no necesitan en absoluto haber sido percibidas nunca. Por tanto no es nada absurda la suposición de que muchas cosas que se dieron alguna vez en el espacio no se «presentaron» nunca, y que muchas cosas que ahora se *dan* en el espacio, ni se «presentan» ahora ni se han presentado ni se presentarán nunca. Para expresarlo con palabras kantianas, diremos que el concepto de «cosas que se dan en el espacio» no sólo incluye objetos de experiencia actual, sino también objetos de experiencia *posible.* Por ello, del hecho de que una cosa es o fue un objeto de experiencia *posible* no se sigue en absoluto que se haya «presentado» o se vaya a «presentar».

Espero que lo que acabo de decir haya servido para aclarar suficientemente a qué tipo de «cosas» me refería anteriormente al hablar de «cosas exteriores a nosotros» o «cosas externas a nuestras mentes». Dije que creía que la expresión kantiana «cosas que se dan en el espacio» designaba con suficiente claridad el tipo de «cosas» en cuestión. Además, he intentado clarificar aún más el terreno señalando que esta expresión sirve para este propósito, sólo si *(a)* se toma en un sentido según el cual muchas «cosas» (imágenes consecutivas, dobles, dolores físicos) de las que se puede decir que «se presentan en el espacio», *no* son consideradas como «cosas dadas en el espacio»; y *(b)* se constata claramente que no es contradictorio suponer que han existido cosas «dadas en el espacio» que no han sido, son ni serán percibidas nunca, ni suponer que muchas de aquellas que han sido percibidas en algún momento han existido en ocasiones en las cuales no han sido percibidas. Espero que quede claro para todos que aunque no considere «cosas externas» las imágenes consecutivas, las dobles y los dolores físicos, tampoco consideraré «cosas externas» aquellas «imágenes» que «vemos» a menudo «con los ojos de la mente» estando despiertos, ni las que vemos en sueños. También espero que quede claro que cuando empleo la expresión «externas» lo hago en un sentido según el cual del hecho de que alguien tenga una alucinación visual en un momento dado se seguirá que en ese momento está viendo algo que *no* es «externo» a su mente, y del hecho de que en un momento dado tenga una alucinación auditiva, se seguirá que en ese momento está oyendo un sonido que *no* es «externo» a su mente. No obstante, no he dejado suficientemente claro el uso que hago de las expresiones «exterior a nuestras mentes» y «dado en el espacio», de modo que se pueda decir inmediatamente si yo habría o no de considerar como «externas a nuestras mentes» o «dadas en el espacio» cualquier tipo de «cosas» que se puedan presentar. Por ejemplo, no he dicho nada que deje totalmente claro si se ha de considerar o no «externo a nuestras mentes» o «dado en el espacio» lo que se ve reflejado en un espejo, o el cielo. Pienso que todo el mundo considerará totalmente impropio hablar del cielo como de «una cosa dada en el espacio», y que la mayoría sentirá una fuerte aversión a afirmar, incualificadamente, que los reflejos vistos en los espejos «se dan en el espacio». Sin embargo, ni el cielo ni los reflejos que se ven en los espejos están en la misma situación que los dolores físicos o las imágenes retrospectivas por lo que respecta a la razón que he señalado para decir que estos últimos *no* se dan en el espacio; a saber, que es absurdo suponer que *exactamente el mismo* dolor que siento pueda ser ex-

perimentado por otro, o que otro plieda ver *exactamente la misma* imagen consecutiva que veo yo. Por lo que respecta a los reflejos de espejos podríamos, en ciertas circunstancias, usar el lenguaje dando a entender, de un modo totalmente natural, que otra persona puede ver el mismo reflejo que veo yo. Podríamos decir a un amigo sin ningún problema: «¿Ves ese reflejo rojizo en el agua? No sé de qué es», del mismo modo que podríamos decir, señalando una ladera lejana: «¿Ves esa mancha blanca allá en la colina? No sé qué es». En el caso del cielo es obvio que *no* es absurdo decir que otras personas lo ven tan bien como yo.

Por tanto, hay que admitir que no he dejado lo suficientemente claro el uso que hago de la expresión «cosas dadas en el espacio», ni, por tanto, el de «externas a nuestras mentes» que aquélla trataba de explicar, de manera que no haya ninguna duda respecto a si se «dan» o no «en el espacio» o si son o no «externas a nuestras mentes» cualesquiera «cosas» que se presenten. Pero esta carencia de una definición tajante de la expresión «cosas dadas en el espacio» no tiene importancia, según me parece, para lo que ahora me propongo. Creo que basta señalar que aludo a muchos tipos de cosas con la expresión «cosas que se dan en el espacio» de modo que de la proposición que afirma la existencia de cosas de ese tipo se *sigue* que hay cosas dadas en el espacio. De hecho, he dado una lista (aunque no es en absoluto exhaustiva) de tipos de cosas relacionadas de este modo con el uso que hago de la expresión «cosas dadas en el espacio». Entre otros, he mencionado los cuerpos de hombres y animales, las plantas, estrellas, casas, sillas y sombras. Pues bien, deseo subrayar en este momento que empleo «cosas dadas en el espacio» de tal modo que de la proposición que afirme la existencia de «cosas» de este tipo se *siga* que hay cosas dadas en el espacio. Por ejemplo, de la proposición que afirma que hay plantas o que las plantas existen, se *sigue* que hay cosas dadas en el espacio, de la proposición que afirma que hay sombras, se *sigue* que hay cosas que se dan en el espacio, e igualmente para todo tipo de «cosas» mencionadas en mi primera lista Basta con que esté claro esto para lo que me interesa, ya que si está claro, también lo estará que —como di a entender antes— si se ha demostrado la existencia de dos plantas, o de una planta y un perro, o de un perro y una sombra, etc., se ha demostrado *ipso facto* que hay cosas dadas en el espacio: no se precisa dar además una demostración suplementaria de que de la proposición que afirma que hay plantas se *sigue* que hay cosas dadas en el espacio.

Creo, pues, que no habrá inconveniente en aceptar que puedo usar la expresión «cosas dadas en el espacio» de modo que no sea

necesario demostrar que de «existen plantas» se siguen «hay cosas que se dan en el espacio». Mas creo que la cosa es diferente por lo que concierne a «cosas externas a nuestras mentes». Puede que haya cierta tendencia a decir: «Veo con toda claridad que de la proposición 'existen dos perros al menos en este momento' se *sigue* la proposición 'en el momento presente se dan en el espacio dos cosas como mínimo'. De este modo, si se puede demostrar la existencia de dos perros en este momento, se habrá probado *ipso facto* que en el momento presente se dan al menos dos cosas en el espacio. Está claro que no se precisa una prueba aparte de que de 'existen dos perros' se *sigue* 'se dan dos cosas en el espacio'. Es perfectamente obvio que no podría haber un perro que no se diese en el espacio. Pero no veo tan claro ni mucho menos que si se puede probar que hay dos perros o dos sombras, se pueda probar *ipso facto* que hay dos cosas *externas a nuestras mentes*. ¿Acaso no es posible que aunque un perro deba 'darse' ciertamente 'en el espacio', no obstante *no* sea un objeto externo, externo a nuestras mentes? ¿Acaso no se precisa una demostración supletoria de que algo que se da en el espacio deba ser externo a nuestras mentes? Naturalmente, si se usa 'externo' como un simple sinónimo de 'dado en el espacio' no será precisa ninguna demostración de que los perros son objetos externos: en ese caso, si se puede probar que existen dos perros, se habrá probado *ipso facto* que hay algunas cosas externas. Pero me cuesta creer que alguien use realmente 'externo' simplemente como sinónimo de 'dado en el espacio'. Si no es así, ¿se necesita una demostración de que cualquier cosa que se dé en el espacio debe ser externa a nuestras mentes?».

Ahora bien, Kant afirma, como hemos visto, que las fórmulas «fuera de nosotros» o «externo» se usan de hecho en dos sentidos muy diferentes. Por lo que respecta a uno de ellos, el que denomina el sentido «trascendental» y que intenta explicar diciendo que «externo» significa «existe *como una cosa en sí* distinta de nosotros», es evidente que él mismo sostiene que las cosas que se dan en el espacio *no* son «externas» en este sentido. Por tanto, según él, hay *un* sentido del término «externo», empleado normalmente por los filósofos, según el cual de la proposición «existen dos perros» *no* se sigue que haya cosas externas. Creo que ni el propio Kant ha conseguido explicar nunca con claridad cuál es ese sentido. Yo, por mi parte, no tengo ninguna razón para suponer que los filósofos hayan usado el término «externo» en un sentido según *el cual no* sean externas las cosas que se dan en el espacio. ¿Mas qué ocurre con el otro sentido (el que Kant denomina «externo empíricamente») en el que, según él, se ha usado normalmente la pala-

bra «externo»? ¿Cómo se relaciona este concepto con el de «darse en el espacio»? Hay que poner de manifiesto que el propio Kant, en los pasajes que he citado (A 373), no nos dice con claridad qué solución considera satisfactoria Lo único que hace es formular un enunciado un tanto extraño. En él ños dice que, para eliminar toda incertidumbre relativa al concepto de «externo empíricamente», distinguirá los objetos a los que se aplica de aquellos que se podrían llamar «externos» en el sentido trascendental, denominándolos «cosas exteriores que *se dan en el espacio*». Esta extraña fórmula sugiere ciertamente, como una de las interpretaciones posibles, que para Kant el concepto «externo empíricamente» es *idéntico* a «que se da en el espacio»; piensa que cuando se usa «externo» en su segundo sentido, es un simple sinónimo de «que se da en el espacio». Ahora bien, si es esto lo que quiere decir, me cuesta creer que esté en lo cierto. ¿Acaso de hecho los filósofos han empleado siempre el término «externo» como un simple sinónimo de «que se da en el espacio»? ¿Lo emplea él mismo de este modo?

No creo que ni él ni los filósofos lo hayan hecho así. Pienso que es importante llamar la atención expresamente sobre un hecho al que hasta el momento sólo me he referido incidentalmente, para explicar cómo se ha usado y cómo se relacionan entre sí los conceptos «externo a nuestras mentes» y «que se da en el espacio». Me refiero, en concreto, al hecho de que quienes hablan de cosas «externas a» nuestras mentes, en general, como era de esperar, lo que hacen es contraponerlas a otras «cosas» que están «en» nuestras mentes. Naturalmente, se ha señalado a menudo que «en» se usa metafóricamente, cuando se usa seguido de «mi mente», «tu mente», «su mente», etc. Hay algunos usos metafóricos de «en», seguidos de tales expresiones, que aparecen en el modo ordinario de hablar y que se entienden perfectamente. Por ejemplo, todos entendemos expresiones como «te tenía en mi mente cuando dije que algunas personas no pueden soportar el contacto con una araña». En estos casos se puede emplear «pensaba en ti» con el mismo significado que «te tenía en mi mente». Pero es bien cierto que este uso metafórico particular de «en», no es el que los filósofos toman cuando contraponen lo que está «en» mi mente a lo «externo» a ella. Por el contrario, según su uso de «externo», usted será externo a mi mente incluso en el momento en que lo tengo en la mente. Si queremos descubrir en qué consiste este uso metafórico peculiar de «*en* mi mente» (uso según el cual nada que sea «externo» a mi mente puede estar nunca «en» ella), creo que es necesario considerar casos concretos de «cosas» que están, como dirían

ellos, «en» mi mente en este sentido especial. Ya he mencionado tres casos de éstos que considero suficientes para lo que ahora me interesa: un dolor físico sentido por mí, una imagen consecutiva vista con los ojos cerrados y una imagen «vista» en sueños son ejemplos típicos de tipo de «cosas» a las que los filósofos se han referido como cosas *«en* mi mente». Pienso que no hay duda de que cuando se han referido a cosas tilles como mi cuerpo, una estrella, una hoja de papel —en resumen, «objetos físicos» en general— llamándolas «externas», han pretendido subrayar una diferencia importante que ven que existe entre éstas y aquellas otras «cosas», tilles como un dolor, una imagen consecutiva vista con los ojos cerrados, y una imagen soñada. Pero *¿qué* diferencia? ¿Qué diferencia ven que existe entre un dolor físico que yo siento o una imagen consecutiva que veo con los ojos cerrados por un lado, y mi propio cuerpo, por el otro? ¿Qué diferencia les lleva a decir que mientras que el dolor físico y la imagen consecutiva están «en» mi mente, el cuerpo mismo *no* está «en» mi mente (ni siquiera cuando lo veo, lo siento o pienso en él)? Ya he dicho que una de las diferencias que hay entre ambos consiste en que mi cuerpo se da en el espacio, mientras que el dolor físico y la imagen consecutiva, no. Mas creo que sería erróneo decir que es ésta la diferencia que ha inducido a los filósofos a hablar de los dos últimos como «en» mi mente, y de mi cuerpo como *no* «en» mi mente.

El problema del cuál sea la diferencia que les ha llevado a hablar de este modo no creo que sea nada fácil de resolver. Pero, en un breve bosquejo, intentaré exponer la solución que *considero* acertada.

Antes de nada creo que estará claro que el uso de la palabra «mente» adoptado al decir que los dolores físicos que experimentó están «en mi mente», no está totalmente de acuerdo con el uso normal del lenguaje ordinario, aunque en filosofía estemos muy familiarizados con él. Nadie diría que están «en mi mente» los dolores físicos que experimento a menos que también estuviese dispuesto a afirmar que siento los dolores físicos *con* mi mente. Creo que afirmar esto último no está totalmente de acuerdo con el uso común no-filosófico. Es bastante natural decir que recuerdo, pienso e imagino, y experimento dolores *mentales* (como, por ejemplo, frustraciones) con mi mente, pero creo que no es tan natural decir que experimento dolores *corporales* con mi mente (por ejemplo, un fuerte dolor de cabeza), y quizá, menos natural aún afirmar que veo, huelo, oigo o gusto con la mente. Sin embargo, hay un uso filosófico firmemente arraigado según el cual oír, ver, oler, gustar y tener un dolor físico son sucesos o procesos *mentales* del

mismo modo que puedan serlo recordar, pensar o imaginar. Creo que los filósofos adoptaron este uso porque captaron una semejanza real entre enunciados tales como «Yo vi un gato», «Yo oí un trueno», «Yo sentí un fuerte olor a cebolla», «Mi dedo me dolía horriblemente», por un lado, y por otro, enunciados tales como «recordé haberle visto», «estaba trazando un plan de acción», «me imaginé la escena», «me sentí amargamente frustrado», por otra Esa semejanza reúne todos estos enunciados en una clase frente a otros enunciados en los que se usa «yo» o «mi»; por ejemplo, «yo medía menos de cuatro pies», «yacía sobre mi espalda», «mis cabellos eran muy largos». ¿Cuál es la semejanza en cuestión? Esa semejanza se podría expresar diciendo que los ocho enunciados primeros son de los que aportan datos a la psicología, mientras que los tres últimos, no. También se puede expresar de un modo corriente ahora entre los filósofos, diciendo que en el caso de los ocho primeros, si especificamos más el enunciado añadiendo una fecha, obtenemos un enunciado de cuya verdad se *sigue* que «tenía una experiencia» en la fecha en cuestión, mientras que esto no ocurre con los tres últimos. Por ejemplo, si es verdad que hoy vi un gato entre las doce del mediodía y las doce y cinco, se *sigue* que hoy «tuve una experiencia» entre las doce y las doce y cinco. Por el contrario, de la proposición que afirma que en diciembre de 1877 medía menos de cuatro pies, no se *sigue* que haya tenido ninguna experiencia en diciembre de 1877. Este uso filosófico de «tener una experiencia» precisa una explicación, ya que no es idéntico al que tiene lugar en el lenguaje ordinario. Sin embargo, pienso que se puede dar una explicación adecuada a este propósito, diciendo que un filósofo que siguiese este uso diría que yo «tenía una experiencia» en un momento dado si, y sólo si, o bien (1) era consciente en ese momento, (2) estaba soñando en ese momento, o (3) en ese momento ocurría alguna otra cosa similar a soñar o ser consciente, en el sentido obvio en que lo que me ocurre cuando duermo se asemeja a lo que me ocurre cuando soy consciente y en el sentido en que ambas cosas se asemejan a lo que ocurre cuando en un momento dado tengo, por ejemplo, una sensación visual. Como es natural, esta explicación contiene cierta dosis de vaguedad, pero creo que basta para lo que nos interesa. Equivale a decir que según este uso filosófico de «tener una experiencia», habría que aceptar que en un momento dado yo *no* tenía ninguna experiencia si no era consciente, ni estaba soñando, ni veía, ni *nada por el estilo.* Naturalmente, esto es vago en la medida en que no se especifica lo que es *por el estilo:* esto se deja para que sea colegido de los casos presentados. Sin embargo, creo que esto

bastará: a menudo por la noche, cuando estoy dormido, ni soy consciente, ni sueño, ni veo nada, ni *nada por el estilo.* Es decir, no tengo experiencias. Si es suficientemente clara la explicación de este uso filosófico de «tener una experiencia», entonces juzgo que se puede explicar lo que se ha querido decir al afirmar que un dolor sentido por mí, o una imagen consecutiva vista por mí con los ojos cerrados está «*en* mi mente», diciendo que no se ha dicho ni más ni menos sino que sería contradictorio suponer *que exactamente el mismo dolor o que exactamente la misma imagen consecutiva* ha existido en un momento en el cual yo no tenía ninguna experiencia. En otras palabras, que de la proposición que afirma que *ese* dolor o *esa* imagen consecutiva existieron en un tiempo determinado, se *sigue* que yo tuve alguna experiencia en el momento en cuestión. Siendo así, podemos decir que la diferencia experimentada entre los dolores físicos que siento o las imágenes consecutivas que veo, por una parte, y mi cuerpo por otra (diferencia que ha llevado a los filósofos a decir que tal dolor o imagen consecutiva están «*en* mi mente», mientras que *nunca* lo está mi cuerpo, que siempre está «fuera de» o «externo a» mi mente) consiste en esto precisamente: mientras que es contradictorio suponer que existe un dolor que siento o una imagen consecutiva que veo en un momento en que no tengo experiencias, no lo es suponer que existe mi cuerpo en un momento en el cual no tengo experiencias. Además, está claro que es esto precisamente y no otra cosa lo que queremos decir con esas expresiones extrañas y confundidoras, «en mi mente» y «externo a mi mente».

Ahora bien, si afirmar que sigo, por ejemplo mi cuerpo, es externo a *mi* mente, significa tan sólo que de una proposición que diga que existió en un momento específico no se sigue en ningún caso la ulterior proposición de que yo tenía una experiencia en el momento en cuestión, entonces decir de algo que es externo a *nuestras* mentes significará de un modo similar que de una proposición que afirme que existió en un momento específico, no se sigue en ningún caso que algunos de *nosotros* tuviese experiencias en ese momento en cuestión. Y si por *nuestras* mentes entendemos —como creo que se entiende normalmente— las mentes de los seres humanos que viven sobre la tierra, entonces se sigue que cualquier dolor que pueda sentir un animal, cualquier imagen consecutiva que puedan ver, cualquier experiencia que puedan tener, aunque no externos a *sus* mentes, con todo son externos para *nosotros.* Esto pone inmediatamente de relieve cuán diferente es el concepto «externo a nuestras mentes» del de «que se da en el espacio», ya que, como es natural, los dolores que sienten los anima-

les o las imágenes consecutivas que ven no se dan en el espacio más que los dolores que sentimos *nosotros* o las imágenes consecutivas que vemos *nosotros.* De la proposición de que hay objetos externos (objetos que no están en ninguna de *nuestras* mentes) *no* se sigue que haya cosas que se den en el espacio; y, por tanto, «externo a nuestras tnentes» no es simplemente sinónimo de «que se da en el espacio»: es decir, «externo a nuestras mentes» y «dado en el espacio» son dos conceptos diferentes. Me parece que la verdadera relación entre ambos es la siguiente. Ya hemos visto que hay muchos tipos de «cosas», tales que de la proposición que afirma la existencia de al menos una *se sigue* la proposición de que hay al menos una que se da en el espacio; por ejemplo, se sigue de «hay al menos una estrella», de «hay al menos un cuerpo humano», de «hay al menos una sombra», etc. Creo que podemos decir que si esto se cumple en cada uno de estos tipos de cosas, también es verdad que de la proposición que afirma la existencia de al menos una de estas «cosas» se *sigue* la proposición que afirma que hay al menos una cosa externa a nuestras mentes. Por ejemplo, de la proposición «hay al menos una estrella», no sólo se sigue «hay una cosa al menos que se da en el espacio», sino también «hay al menos una cosa externa». De un modo similar ocurre en otros casos. La razón que tengo para afirmar esto es la que sigue. Considérese una clase de cosas tal que, si las hay, deben «darse en el espacio»: considérese, por ejemplo, la clase «pompa-de-jabón». Si digo que algo que percibo «es una pompa de jabón», me parece es estoy dando a entender que no sería contradictorio afirmar que existía antes de que la percibiese y que continuará existiendo, aunque deje de percibirla. Creo que en parte, es esto lo que se quiere decir al afirmar que es una pompa de jabón real, en contraste, por ejemplo, con una alucinación de pompa de jabón. Naturalmente, no se sigue en absoluto que si es realmente una pompa de jabón, haya existido de hecho antes de que yo la percibiese, o continuará existiendo después de que deje de percibirla· las pompas de jabón son ejemplo de una clase de «objetos físicos» y «cosas que se dan en el espacio» cuyos individuos suelen existir solamente durante el tiempo en que son percibidos por una persona particular. Sin embargo, una cosa que percibo no será una pompa de jabón a menos que su existencia, en un momento dado, sea *lógicamente independiente* del hecho de que la perciba en ese momento; es decir, no será una pompa de jabón si de la proposición que afirma su existencia en un momento dado se sigue *siempre* que la percibo en ese momento. Pero si bien es verdad que no habría de ser una pompa de jabón a menos que *pu-*

diese haber existido en un momento dado sin ser percibida entonces por mí, también es verdad que no habría de ser una pompa de jabón a menos que *pudiese* haber existido en un momento dado sin ser verdad que yo estaba teniendo una experiencia de ningún tipo en el momento en cuestión: no sería una pompa de jabón a menos que de la proposición que afirme que ha existido en un momento cualquiera *no* se siga que yo haya tenido una experiencia en dicho momento. Es decir, de la proposición que afirma que algo que percibo es una pompa de jabón, se *sigue* la proposición que afirma que es externa a *mi* mente. Pero si, cuando digo que una cosa que percibo es una pompa de jabón, doy a entender que es externa a *mi* mente, creo que también doy a entender que también es externa a todas las demás mentes; doy a entender que no pertenece a una clase de cosas cuyos elementos sólo *puedan* existir en el momento en que alguien tiene una experiencia. Por tanto, pienso que de una proposición del tipo «¡hay una pompa de jabón!» *se sigue* realmente la proposición «¡hay un objeto externo!», «¡hay un objeto externo a *todas* nuestras mentes!». Y si esto es cierto de la clase «pompa-de^jabón», lo es también de cualquier otra clase (incluida la clase «unicornio»): de existir cosas de esa clase, se seguirá que hay *algunas* cosas que se dan en el espacio.

Por tanto, en el caso de que haya dos cosas pertenecientes a una o a dos de esas clases se sigue inmediatamente que hay cosas que se dan en el espacio, y si se puede probar que existen esas dos cosas se probará *ipso facto* que hay al menos dos «cosas fuera de nosotros».

Es decir, si puedo probar que ahora existe una hoja de papel y una mano humana, habré probado que ahora hay «cosas fuera de nosotros»; si puedo probar que ahora existe un zapato y un calcetín, habré probado que ahora hay «cosas fuera de nosotros», etc. Lo habré probado de un modo semejante si puedo demostrar que existen ahora dos hojas de papel o dos manos humanas o dos zapatos o dos calcetines, etc. Como es obvio, hay miles de cosas diferentes, tales que si puedo probar en algún momento su existencia, habré probado la existencia de cosas fuera de nosotros. ¿Acaso no puedo probar la existencia de algunas de estas cosas?

Me parece que lejos de ser cierto, según la opinión manifestada por Kant, que sólo hay una prueba posible de la existencia de cosas fuera de nosotros —a saber, la que él ha dado—, puedo hacer ahora una gran cantidad de demostraciones diferentes, todas ellas completamente rigurosas. Además, creo que en otros momentos he estado en posición de dar muchas otras. Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantan-

do mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, «Aquí hay una mano», y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, «y aquí hay otra». Si, al hacer esto, he probado *ipso facto* la existencia de cosas externas, todos verán que puedo hacerlo también de muchísimos modos diferentes: no hace falta multiplicar los ejemplos.

Pero ¿he probado realmente la existencia de dos manos humarías? Quiero insistir en que sí, en que la prueba que he dado es totalmente rigurosa y en que quizá sea imposible dar una demostración mejor o más rigurosa de cualquier otra cosa. Como es natural, para construir una demostración hay que satisfacer tres condiciones. A saben (1) las premisas aducidas como prueba de la conclusión han de ser diferentes de la conclusión que pretenden probar; (2) tengo que *saber* que son verdaderas las premisas aducidas. No basta que lo crea sin que sean ciertas en absoluto, o que no sepa que son verdaderas, aunque de hecho lo sean; y (3) la conclusión tiene que seguirse efectivamente de las premisas. Ahora bien, mi demostración satisface de hecho estas tres condiciones. (1). La premisa aducida es sin duda distinta de la conclusión, que era «En este momento existen dos manos humanas», mientras que la premisa era algo más específico, algo que expresé mostrándole mis manos, haciendo ciertos gestos y pronunciando las palabras «aquí hay una mano y aquí otra». Es obvio que ambas eran diferentes, ya que está clarísimo que la conclusión podría ser verdad, aunque la premisa fuese falsa. Al afirmar la premisa, afirmaba mucho más que con la conclusión. (2) Con toda certeza, en aquel momento *conocía* lo expresado con la combinación de ciertos gestos y la pronunciación de las palabras «Aquí hay una mano y allí otra». *Sabía* que había una mano en el lugar indicado por la combinación de cierto gesto con el «aquí» pronunciado en primer lugar, y que había otra en un lugar diferente señalado por la combinación de cierto gesto con el «allí» pronunciado en segundo lugar. ¡Qué absurdo hubiese sido sugerir que no lo sabía, sino que sólo lo creía, y que quizá no fuese así! ¡Del mismo modo se podría sugerir que no sé que ahora estoy de pie y hablando, que quizá, después de todo, no lo esté, que no es totalmente seguro que lo esté! Finalmente (3) es muy cierto que la conclusión se sigue de la premisa. Es tan cierto como que si *ahora* hay una mano aquí y otra allí, se sigue que existen ahòra dos manos.

Por tanto, mi demostración de la existencia de cosas fuera de nosotros satisfizo tres de las condiciones necesarias de una demostración rigurosa. ¿Hay otras condiciones necesarias que no satisfaga? Quizá pueda haberlas; no lo sé. Pero deseo subrayar que, se-

gún me parece, todos nosotros aceptamos constantemente demostraciones de este tipo como absolutamente concluyentes (como dando por solventados ciertos problemas sobre los que antes estábamos en duda). Supóngase, por ejemplo, el problema de si hay tres erratas en una página determinada de un libro. A dice que las hay. B duda más bien. ¿Cómo puede demostrar A que tiene razón? *Podría* probarlo, con toda seguridad, cogiendo el libro, abriendo la página y señalando tres lugares, separados, diciendo a la vez: «Aquí hay una errata, allí, otra, y allá, otra». ¡Con toda seguridad *podría* probarlo siguiendo este método! Naturalmente, A no probaría con esto la existencia de tres erratas, a menos que hubiese efectivamente una errata en cada uno de los lugares señalados. Pero decir que *podría* probarlo de este modo, equivale a decir que *podría* haberlas. Y de ser esto cierto, lo será también que hace un momento había una mano en uno de los lugares indicados y otra en el otro.

Así, pues, he dado una demostración de que había *entonces* objetos externos, y, como es obvio, si lo hice pude *entonces* haber dado muchas otras demostraciones del mismo tipo de que había objetos externos *entonces,* y ahora puedo dar muchas demostraciones del mismo tipo de que *ahora* hay objetos externos.

Si lo que me pide que haga es que pruebe que *en el pasado* han existido objetos externos, también puedo dar varias demostraciones distintas; pero estas demostraciones serán diferentes en aspectos importantes de las ya dadas. Quiero señalar que cuando Kant dice que es un escándalo no ser capaz de dar una demostración de la existencia de objetos externos, una demostración de su existencia en el pasado *ayudaría* a eliminar el escándalo de que habla. Dice que si alguien pone en tela de juicio su existencia, debemos de ser capaces de hacerle frente con una demostración satisfactoria. Pero entiendo por una persona que pone en tela de juicio su existencia no solamente una persona que pone en tela de juicio que existan en el momento de hablar, sino una persona que se pregunta si han existido *alguna vez.* Una prueba de que algo ha existido en el pasado sería relevante para una *parte* de lo que esa persona pone en tela de juicio. ¿Cómo puedo probar que en el pasado ha habido objetos externos? He aquí una demostración. Puedo decir «He levantado dos manos por encima de este escritorio no hace mucho; por tanto, no hace mucho tiempo han existido dos manos; por tanto, en un momento pasado han existido dos objetos externos al menos, Q. E. D.». Esta prueba es perfectamente válida, supuesto que *conozca* lo que se afirma en la premisa Ahora bien, *conozco* que he levantado dos manos por encima de este es-

critorio no hace mucho. De hecho, todos ustedes lo saben también en este caso. No hay ninguna duda de que lo he hecho. Por tanto, he dado una demostración totalmente concluyente de la existencia en el pasado de objetos externos. Si esta prueba es concluyente, todos verán al instante que podría haber dado muchas otras del mismo tipo, y que ahora puedo dar otras muchas. Pero también es obvio que este tipo de prueba difiere en aspectos importantes del tipo de prueba que he dado *entonces* de que existían dos manos.

Así, pues, he dado dos demostraciones concluyentes de la existencia de objetos externos. La primera probaba que existían dos manos humanas en el momento en que hice la demostración; la segunda probaba la existencia de dos manos humanas en un momento anterior al de la demostración. Estas pruebas diferían en aspectos importantes. Además, he señalado que podía haber dado muchas otras demostraciones concluyentes de ambos tipos. También es obvio que ahora podría dar muchas otras de ambos tipos. Así, si éstos son los tipos de prueba requeridos, nada más fácil que demostrar la existencia de objetos externos.

Ahora bien, soy totalmente consciente de que a pesar de todo lo que he dicho, muchos filósofos aún sentirán que no he suministrado una demostración rigurosa del asunto en cuestión. En conclusión, deseo decir brevemente algo acerca de por qué se habrían de sentir insatisfechos con mi demostración.

Una de las razones, según pienso, es ésta. Algunas personas toman «prueba de un mundo externo» como si incluyese una demostración de cosas que no he pretendido probar y no he probado. No es muy fácil decir *qué* es lo que querrían probar, *qué es* aquello que hay que probarles para que digan que poseen una demostración de la existencia de cosas externas. Ahora bien, puedo intentar explicar lo que piden, diciendo que si hubiese demostrado las proposiciones empleadas como *premisas* en mis dos demostraciones, entonces quizá admitiesen que he probado la existencia de cosas externas. Mas en ausencia de tal demostración (que, naturalmente, ni he dado ni he intentado dar), dirán que no he hecho lo que ellos entienden por una demostración de la existencia de cosas externas. En otras palabras, quieren una demostración de lo que afirmo *ahora* cuando levanto mis manos diciendo «aquí hay una mano y aquí otra»; o en el otro caso, quieren una demostración de lo que afirmo *ahora* al decir «acabo de levantar dos manos por encima de este escritorio». Naturalmente, lo que realmente quieren no es solamente una demostración de estas dos proposiciones, sino algo así como un enunciado general acerca de cómo

ha de ser demostrada *cualquier* proposición de este tipo. Evidentemente, no he hecho tal cosa, ni creo que se pueda hacen si es esto lo que se entiende por demostración de la existencia de cosas externas, no creo que sea posible dar una demostración de su existencia. Claro que en algunos casos se puede obtener lo que podríamos llamar una demostración de proposiciones semejantes a éstas. Si uno de ustedes sospechase que una de mis manos es artificial, podría decirse que se daba una demostración de mi proposición «aquí hay una mano y aquí otra», aproximándose, examinando de cerca la mano sospechosa, tal vez tocándola y palpándola, estableciendo de este modo que es verdaderamente una mano humana Pero no creo que sea posible una demostración en la mayoría de los casos. ¿Cómo voy a probar ahora que «aquí hay una mano y allí otra»? No creo que pueda hacerlo. Para ello, necesitaría demostrar, pongamos por caso, como señaló Descartes, que no estoy soñando en este momento. Mas ¿cómo puedo demostrar que no lo estoy? Sin duda tengo razones concluyentes para afirmar que ahora no estoy soñando; tengo una evidencia concluyente de que estoy despierto. Pero esto es algo muy distinto de ser capaz de demostrarlo. No puedo decirles en qué consiste mi evidencia; y sin embargo se requeriría esto al menos para darles una demostración.

Otra razón por la que algunos se sentirán insatisfechos con mi demostración no es simplemente, pienso yo, que deseen una demostración de algo que no he demostrado, sino que piensen que, si no puedo dar tales demostraciones extra, entonces las que he dado no son en absoluto concluyentes. Pienso que esto es un claro error. Dirían: «Si no puede demostrar su premisa de que aquí hay una mano y allí otra, entonces no la conoce. Ahora bien, usted mismo ha admitido que si no la conoce, su demostración no es concluyente. Por tanto, su demostración no es concluyente como usted decía». Esta opinión de que si no puedo probar tales cosas, no las conozco, creo que es la opinión que expresaba Kant en el enunciado que cité al comienzo de esta conferencia, cuando da a entender que hasta tanto no dispongamos de una demostración de la existencia de cosas externas, su existencia debe ser aceptada por *fe* simplemente. Pienso que quiere decir que si no puedo demostrar que aquí hay una mano, debo aceptarlo simplemente como cuestión de fe: no puedo conocerlo. Creo que se puede mostrar lo erróneo de esta opinión, aunque haya sido tan común entre los filósofos; ahora bien, sólo se puede demostrar empleando premisas cuya verdad no se conoce, a menos que conozcamos la existencia de cosas externas. Puedo conocer cosas que no puedo de-

mostrar. Entre las cosas que conozco con certeza, aunque no pueda (según pienso) demostrarlas, estaban las premisas de mis dos pruebas. Diría, por tanto, que aquellos —si hay alguno— que están insatisfechos con estas pruebas basándose sólo en que no conozco sus premisas, no tienen razones suficientes para estar insatisfechos.

Vili

LA «TEORIA DE LAS DESCRIPCIONES» DE RUSSELL

En uno de los escritos de F. P. Ramsey, publicados pòstumamente, aparecía la expresión «ese paradigma de filosofía, la teoría de Russell de las descripciones»[1]. ¿Qué enunciado o enunciados de Russell llamaba Ramsey «Teoría de las descripciones de Russell»? ¿Qué razones hay para considerar este enunciado o enunciados como un «paradigma de filosofía»?

Creo que no hay duda de que cuando Ramsey hablaba de «la teoría de las descripciones de Russell» usaba la palabra «descripciones» en alguno de los dos sentidos técnicos diferentes que ha empleado Russell en diversos lugares. Uno de esos sentidos técnicos es el que emplea en los *Principia Mathematica,* donde la palabra aparece como título en tres lugares distintos[2]. Los autores intentan explicar este sentido, cuando lo introducen por vez primera[3], diciendo: «Por una 'descripción' entendemos una expresión del tipo 'el tal y cual' u otra equivalente». El otro sentido de la palabra es el que ha empleado Russell en dos escritos posteriores, su *Introduction to Mathematical Philosophy,* y sus conferencias sobre «La Filosofía del Atomismo Lógico»[4]. Este otro sentido se explica en parte a partir del primero mediante los siguientes enunciados: «Una 'descripción'», dice Russell[5], «puede ser de dos tipos, definida e indefinida (o ambigua). Una descripción indefinida es una expresión del tipo 'un tal y cual', y una definida es una expresión del tipo 'el tal y cual'». Creo que está claro que «descripción» se usa

1. *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (Kegan Paul, Londres, 1931), pág. 263, η.
2. *Principia Mathematica,* I² (Cambridge, 1910, 2.ª edición 1925) pág. 30; pág. 66; página 173. (Mis citas se refieren siempre a la paginación de la segunda edición, que por desgracia es algo diferente de la de la primera: lo señalo escribiendo I².)
3. *Ibid.,* pág. 30.
4. *The Monist,* XXIX, 2 (abril de 1919), págs. 206 y ss.
5. *Introduction to Mathematical Philosophy* (Allen & Unwin, Londres, 1919), pág. 167.

aquí en un sentido mucho más amplio que el empleado en los *Principia.* En los *Principia* se usaba de tal modo que una expresión no es una «descripción» si no constituye lo que Russell llama ahora una «descripción definida». De hecho, en los *Principia,* «descripción» se usaba como un sinónimo perfecto de la nueva expresión «descripción definida», en el sentido que da ahora Russell a esa expresión. Mas está muy claro que aquí se emplea de tal modo que hay que considerar como «descripciones» un gran número de expresiones que *no* son «definidas». Podemos decir que aquí «descripciones» se usa como nombre de un género una de cuyas especies son las «descripciones» en el sentido de los *Principia,* y otra, lo que Russell llama ahora descripciones «indefinidas» o «ambiguas».

Cuando Ramsey hablaba de «la teoría de las descripciones de Russell», ¿en cuál de estos dos sentidos, el amplio o el restringido, empleaba la palabra? Si la usase en el restringido, el que se emplea en los *Principia,* diría que algunos de los enunciados formulados por Russell sobre expresiones del tipo que llamaría más tarde «descripciones definidas», son por sí mismos suficientes para constituir un «paradigma de filosofía». Mas si la usase en el amplio (aquel sentido según el cual las «descripciones indefinidas» son tan «descripciones» como las «definidas»), no se comprometería a afirmarlo. Por el contrario, su opinión sería que para tener un «paradigma de filosofía», debemos tomar en cuenta no sólo los enunciados que Russell ha formulado sobre las «descripciones definidas», sino también los enunciados que ha formulado sobre las «indefinidas». Ahora bien, considero que en ambas alternativas, la primera es la verdadera. Pienso que Ramsey usaba «descripciones» en el sentido restringido, *no* en el amplio. Pienso además que consideraba que los enunciados formulados por Russell sobre las «descripciones definidas» bastan para constituir por sí mismos «un paradigma de filosofía», sin tomar en cuenta ninguno de los enunciados formulados sobre las «indefinidas». Creo que encontramos algunas pruebas (aunque no concluyentes) de que empleaba «descripciones» en el sentido restringido —el de los *Principia*— en otro pasaje en el que también habla de la «teoría de las descripciones de Russell». En este otro pasaje[6], dice, «Una teoría de las descripciones que se contentase con la observación de que puede considerarse que el rey de Francia es sabio' afirma una relación compleja múltiple entre monarquía, Francia y sabiduría, sería miserablemente inferior a la teoría del señor Russell, que explica

6. *Foundations of Mathematics,* pág. 142.

exactamente en qué consiste esa relación». Parece que considera la teoría de Russell como una teoría relativa a expresiones semejantes a «*El* rey de Francia» en un sentido en que \<\ expresión «*Un* rey de Francia» no se le asemeja. Ahora bien, refiérase o no Ramsey a la teoría de las descripciones *definidas* de Russell cuando habla de «la teoría de las descripciones de Russell», me limitaré exclusivamente a los enunciados que formula Russell sobre descripciones *definidas.* ¿Cuáles habrá considerado Ramsey que constituyen su «teoría de las descripciones»? ¿Por qué los habrá considerado un «paradigma de filosofía»?

Pues bien, si leemos los tres pasajes distintos de los *Principia* encabezados con el título «Descripciones»[7], si leemos después las páginas 172-80 del capítulo titulado «descripciones» de la *Introduction to Mathematical Philosophy*; y si finalmente leemos las páginas 209-22 de *The Monist,* de abril de 1919, encontraremos que en todos esos pasajes juntos se formula gran número de enunciados diferentes. Entre todos esos enunciados diferentes, ¿cuáles versan sobre «descripciones definidas»? ¿Cuáles de ellos se puede considerar que forman parte de la «teoría de las descripciones de Russell»? Propongo comenzar con un enunciado que versa sobre una «descripción definida», y que sin embargo considero que no forma parte de la teoría de las descripciones de Russell. Su interés reside en que por referencia a él, se pueden explicar dos de las proposiciones fundamentales que constituyen esa teoría.

El enunciado a que me refiero es uno que formula Russell en la página 177 de la *Introduction to Mathematical Philosophy.* Allí escribe una lista que consta de las tres proposiciones siguientes:

(1) Una persona al menos escribió *Waverky.*
(2) A lo sumo una persona escribió *Waverley.*
(3) Quienquiera que haya escrito *Waverley* fue escocés.

y a continuación procede a formular los siguientes enunciados sobre estas tres proposiciones:

Las tres están implicadas por «el autor de *Waverley* fue escocés». A la inversa, las tres juntas (no dos) implican que el autor de *Waverley fue* escocés. Por tanto, se puede considerar que las tres

7. P. Ai., pág. 12; págs. 30-1; págs. 66-7; págs. 73-186.

juntas definen lo que se quiere decir con la proposición «el autor de *Waverley* fue escocés».

Ahora bien, está muy claro que al formular este enunciado, Russell ha hecho un gran número de afirmaciones diferentes. Mas me parece que el lenguaje empleado al formularlas es de tal carácter, en ciertos aspectos, que no deja totalmente claro qué es lo que afirma exactamente. Mencionaré por orden las principales razones por las que creo que es así.

Se verá que ha expresado la proposición número (3) mediante las palabras «quienquiera que haya escrito *Waverley* fue escocés». Ahora bien, me parece que el modo más natural (e incluso el *único* modo natural, según me parece) de entender estas palabras consiste en considerar que expresan una proposición que no puede ser verdadera, a menos que alguien haya escrito *Waverley.* es decir, es contradictoria la proposición «quienquiera que haya escrito *Waverley* fue escocés, aunque nadie escribió *Waverley».* Ahora bien, si Russell hubiese empleado las palabras en ese sentido, entonces sería claramente falso su enunciado de que aunque (l·), (2) y (3) juntos implican que el autor de *Waverley* fue escocés, *dos de ellos no* lo implican: ya que (3) implicaría (1), y, por tanto, (3) y (2) solos implicarían todo lo que implican (1), (2) y (3) juntos. No sólo por esto, sino también por otras cosas, pienso que empleaba estas palabras en un sentido tal que la proposición expresada por ellas no implica (1). Además, pienso que la proposición que expresaba por medio de ellas se puede expresar con más claridad con las palabras «Nunca hubo una persona que haya escrito *Waverley* sin ser escocés». Pienso que por lo que respecta a esta proposición, que llamaré (4), está clarísimo que no implica (1), siendo, sin embargo, compatible con la falsedad de (1). Está clarísimo que si (1) fuese falso, (4) habría de ser verdadero necesariamente. Si nadie escribió nunca *Waverley*, se seguirá que nunca ha habido una persona que haya escrito *Waverley* sin ser escocés. Supondré que (4) es la proposición que Russell pretendía expresar (de manera impropia, según creo) con las palabras «quienquiera que haya escrito *Waverley* fue escocés». Supondré que pretendía afirmar de (1), (2) y (4) todo lo que afirma realmente de (1), (2) y (3).

El siguiente aspecto sobre el que creo que podría haber alguna duda se refiere a cómo emplea la palabra «implica». Supondré que la usa de tal manera que sólo se puede decir verdaderamente que una proposición ρ «implica» otra *q,* si también se puede decir verdaderamente que *q* se sigue de *p, y* que la afirmación de que ρ es verdad mientras que *q* es falsa, no sólo es falsa, sino también

contradictoria. En consecuencia, el significado con el que aquí se usa «implica», no es el que los autores de los *Principia* describen[8] como «el significado especial que hemos conferido a la implicación», y al que dicen[9] que se referirán algunas veces por medio de la expresión compuesta «implicación material». Esto es así, porque este «significado especial» es tal que, suponiendo que no ocurra que ρ sea verdadera y q falsa, se sigue que se puede afirmar verdaderamente que ρ implica q. Pienso que está claro que Russell no empleaba aquí «implica» con este significado especial. De ser así, hubiese sido falsa evidentemente su afirmación de que dos de las proposiciones (1), (2) y (3) no implican que el autor de *Waverley* fuese escocés. De hecho es cierto que el autor de *Waverley* fue escocés, y en consecuencia, si «implica» se usa en el sentido especial adoptado en los *Principia,* se sigue que no solamente *dos,* sino *una* cualquiera de las proposiciones, (1), (2) ó (3) implica que el autor de *Waverley* fue escocés. De hecho se sigue que lo implica cualquier otra proposición, verdadera o falsa; por ejemplo, la proposición de que la luna está hecha de queso verde. No me cabe duda de que Russell usaba aquí «implica» no en este sentido «especial», sino en uno de los sentidos que la palabra puede tener ordinariamente en nuestro idioma Tampoco usaba aquel de sus sentidos ordinarios según el cual no se puede decir verdaderamente que ρ implica q, a menos que la proposición que afirma que q es falsa sea inconsistente o incompatible con la que afirma que ρ es verdadera; a menos que sea *imposible* que ρ sea verdadera y q falsa; a menos que, si ρ es verdadera q deba serlo también —sea también *necesariamente* verdadero—. En otras palabras, «implica» se usa en tal sentido que una condición *necesaria* para que sea verdad que ρ implica q, es que ha de ser *contradictorio* afirmar que ρ es verdadera y q, falsa. Mas no creo que se utilice aquel sentido según el cual el hecho de que sea contradictorio afirmar que ρ es verdadera y q falsa sea una condición *suficiente* para la verdad de que ρ implica q. Dudo que haya un sentido ordinario de «implica» tal que esta condición sea *suficiente,* ya que, naturalmente, la afirmación de que ρ es verdadera y q falsa será necesariamente contradictoria, si es autocontradictoria la afirmación de que ρ es verdadera, o lo es la afirmación de que q es falsa. Pero no creo que en el lenguaje ordinario «implica» se use siempre de manera que en todos los casos en que ocurre esto, sea verdad decir que ρ implica q.

8. P. M., pág. 99.
9. *Ibid.*, pág. 7.

Debido a la ambigüedad de la palabra «implica», creo que es deseable emplear un sinónimo cuando, como ahora, nos preocupa lo que expresa al usarla con este significado particular entre los muchos ordinarios que posee, y que he intentado describir (aunque, naturalmente, no he pretendido definir). Eso es lo que voy a hacen usaré la palabra «entraña». Lo que Russell (según mi interpretación) expresa diciendo que la proposición «el autor de *Waverley* fue escocés» implica y es implicada por la proposición formulada por la conjunción de (1), (2) y (4), lo expresaré diciendo que cada una de estas proposiciones «entrama» a la otra o que son «lógicamente equivalentes».

El tercer aspecto que parece requerir alguna explicación es el uso que hace Russell de la expresión «ha de tomarse como definición de lo que se quiere decir con». Entiendo que emplea aquí la expresión «ha de tomarse como definición» en el sentido que creo más natural; a saber, significando «puede, *sin error,* tomarse como definición». En otras palabras, afirma que una persona que «interprete» que (1), (2) y (4) definen lo que se entiende con la proposición «el autor de *Waverley* fue escocés», no cometerá ningún error (no cometerá ninguna *equivocación)* al «interpretar» que es así. Pero, si dice esto, su afirmación es lógicamente equivalente a la afirmación de que (1), (2) y (4) *definen* lo que se entiende por la proposición en cuestión: si una persona no cometiese ningún error al «interpretar» que ocurre *p,* se sigue que ocurre *ρ.* Y si ocurre *p,* se sigue que una persona no cometerá ningún error al interpretar que ocurre p. Por tanto, Russell está dando a entender que la conjunción de (1), (2) y (4) «*define* lo que se quiere decir con» la proposición en cuestión. ¿Mas qué queremos decir al afirmar que una proposición «define lo que se quiere decir con» otra? Definir, en el sentido más común de la palabra, es «dar una definición de» en el sentido de que una *persona* puede dar una definición (verdadera o falsa), cosa que no puede hacer una *proposición.* Si hablamos de que una proposición «define lo que se entiende por» alguna otra cosa, debemos de estar empleando «define» en un sentido definible en términos de este otro sentido dé «definir» según el cual definen a veces las personas, pero nunca las proposiciones. Creo que está suficientemente claro en qué sentido se puede decir que una proposición «define». Decir que la conjunción (1), (2) y (4) define lo que se entiende por el enunciado S, no significa ni más ni menos que lo siguiente: cualquiera que afirme «El enunciado S no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4)» dará una definición *correcta* de lo que se quiere decir con el enunciado S. Mas al decir que quien afirme que el enuncia-

do S no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4) dará una definición *correcta* de lo que significa S, decimos dos cosas distintas sobre esa persona. Decimos *(a)* que *lo que* afirma es verdad; i. e., que el enunciado S no *significa* ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4); y *(b)* que puede decirse con toda propiedad que al afirmar eso está *dando una definición* de S (o del significado de S). Ambas cosas son ciertamente distintas, ya que no se puede decir, ni mucho menos, que toda afirmación verdadera del tipo «El enunciado S no significa ni mas ni menos que p» sea una *definición* de *p.* Creo que es verdad la afirmación «El enunciado *'au moins une personne a écrit* **WAVERLEY**' no significa ni más ni menos que al menos una persona escribió *Waverley*», mas quien haga esta afirmación no *da una definición* del enunciado francés mencionado. También es verdadera la afirmación «El enunciado "el sol es más grande que la luna" no significa ni más ni menos que la luna es más pequeña que el sol», y sin embargo, quien haga tal afirmación no *dará una definición* de dicho enunciado. Un último ejemplo: La afirmación «El enunciado "Jorge VI es un co-descendiente* varón" no significa ni más ni menos que Jorge **VI** es un hermano» es verdadera, pero ciertamente no constituye una definición del enunciado «Jorge VI es un co-descendiente varón». Por otra parte, la afirmación «El enunciado "Jorge VI es *un* hermano" no significa ni más ni menos que Jorge VI es un co-descendiente varón», también es verdadera y sin embargo quien la formula no podrá decir propiamente que *da una definición* del uso correcto del enunciado «Jorge VI es un hermano». Será necesario que digamos más tarde algo sobre el problema de las condiciones que debe satisfacer un enunciado de la forma «*S* no significa ni más ni menos que p» para que se le pueda considerar propiamente una *definición* del significado de S. Por el momento sólo quiero dejar claro que supondré que cuando Russell dice «la conjunción de (1), (2) y (4) ha de ser tomada como definiendo lo que significa la proposición "el autor de *Waverley* fue escocés"», se compromete con dos afirmaciones: *(a)* que la proposición «el autor de *Waverley* fue escocés» no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4); y *(b)* que quien afirma *(a)* puede decirse que «da una definición», y (puesto que *[a]* es verdad) una definición *correcta* del significado de la proposición mencionada.

Ahora llegamos a un último punto. Lo que Russell dice realmente es que (1), (2) y (4) pueden considerarse como definición de

*** Traducimos por *co-descendiente* el término inglés *sibling,* adjetivo arcaico que alude a una persona que tiene un antepasado común con otra. *(N. del T.)***

lo que se entiende por la *proposición* «el autor de *Waverley* fue escocés», y no lo que se entiende por el *enunciado* «el autor de *Waverley* fue escocés». Por tanto, si es cierto lo que acabo de decir, lo que afirma es que tanto la *proposición* como el *enunciado* «el autor de *Waverley* fue escocés» no significan ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4). Considero completamente cierto que una expresión que consta de las palabras «la proposición» seguidas de un enunciado entrecomillado se *puede* usar con propiedad de modo que *no* tenga el mismo significado que la expresión que consta de las palabras «el enunciado» seguidas del mismo enunciado entrecomillado. Me inclino a pensar que *no* se pueden usar propiamente *con* el mismo significado. La *proposición* «El sol es mayor que la luna» es la *misma* proposición que la *proposición «Le soleil est plus grand que la lune» y* se usaría incorrectamente la palabra «proposición» si *no* fuesen la misma; pero el *enunciado* «El sol es mayor que la luna» *no* es el mismo enunciado que el *enunciado «Le soleil est plus grand que la lune», y* se usaría incorrectamente la palabra «enunciado» si fuesen el mismo. Si escribimos las palabras «el enunciado» ante un enunciado entrecomillado, emplearemos mal el lenguaje a menos que usemos el enunciado entre comillas *simplemente* como nombre de sí mismo y no de otro modo. Mas si escribimos las palabras «la proposición» ante el mismísimo enunciado entrecomillado, ciertamente no emplearemos mal el lenguaje si *no* lo usamos como un nombre de sí mismo. Creo por el contrario que *usáremos* mal el lenguaje si lo *usamos* simplemente como un nombre de sí mismo. Si tenemos que traducir al francés el enunciado «la proposición "la persona que escribió *Waverley* fue escocesa" implica que una persona al menos escribió *Waverley»,* no haremos ciertamente una traducción incorrecta si sustituimos el enunciado castellano «la persona que escribió *Waverley* fue escocesa» por el francés *«la personne qui a écrit* **WAVERLEY** *était une personne écossaise»* y escribimos *«La proposition 'la personne qui a écrit* **WAVERLEY** *était une personne écossaise"* implique *quau moins une personne a écrit* **WAVERLEY**». Sin embargo *creo* que haríamos una traducción incorrecta si no sustituyésemos el enunciado castellano por el francés. Pero si tuviésemos que traducir «El enunciado "la persona que escribió *Waverley* fue escocesa" no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4)», nuestra traducción sería ciertamente incorrecta si sustituyésemos el enunciado castellano «la persona que escribió *Waverley* fue escocesa» por el francés. Parece pues, que si Russell hubiese escrito «la proposición "el autor de *Waverley* fue escocés" no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4)» no habría

usado incorrectamente el lenguaje, si el enunciado que formulaba al emplear estas palabras fuese precisamente el mismo que el que habría formulado correctamente sustituyendo el enunciado castellano «el autor de *Waverley* fue escocés» por uno francés que lo tradujese correctamente. Pero supongamos que hubiese empleado un enunciado francés en lugar del castellano. En ese caso, ¿se habría comprometido de alguna manera con algún enunciado sobre el significado del enunciado castellano? Me parece fuera de duda que de la proposición o afirmación o enunciado «Ja *proposición Tauteur de* **WAVERLEY** *était une personne écossaise"* no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4)», no se sigue *por sí mismo* nada acerca del *enunciado* castellano «el autor de *Waverley* fue escocés». Aunque quizá la conjunción de éste con el enunciado «El enunciado "el autor de Waverley fue escocés"» se traduzca correctamente con el enunciado «*l'auteur de* **WAVERLEY** *était une pen sonne écossaise»* se seguirá que el *enunciado* «el autor de *Waverley* fue escocés» no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4)[10]. Por tanto, pienso que quien afirme «la proposición "el autor de *Waverley* fue escocés" no significa ni más ni menos que la conjunción (1), (2) y (4)» quizá no se comprometa con la afirmación de que el *enunciado* «el autor de *Waverley* fue escocés» no significa ni más ni menos que la conjunción (1), (2) y (4), si emplea correctamente la expresión «la proposición "el autor de *Waverley* fue escocés"». Ahora bien, no me cabe duda de que cuando Russell dijo «puede considerarse que la conjunción de (1), (2) y (4) define lo que significa la proposición "el autor de *Waverley* fue escocés"», usaba (correcta o incorrectamente) la expresión «la proposición "el autor de *Waverley* fue escocés"», de tal modo que se comprometía a afirmar que el *enunciado «el autor de Waverley* fue escocés» no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4). Supondré que era así.

Suponiendo que mi interpretación de las palabras de Russell sea correcta en estos cuatro aspectos, sigúese que dos de las diversas afirmaciones que formula en el enunciado citado son:

(a) La proposición de que el autor de *Waverley* fue escocés a la vez implica y es implicada por la proposición de que (1), (2) y (4) son todos ellos verdaderos; en otras palabras, ambas proposiciones son lógicamente equivalentes.

10. En su ejemplar del volumen Schilpp sobre Russell, en donde apareció por primera vez este artículo, Moore tachó las líneas que comienzan en «Aunque» y escribió «No» al margen, añadiendo que hace falta además otro miembro de la conjunción; a saber, «El enunciado *'l'auteur de* WAVERLEY *était une personne écossaise* significa la proposición *'l'auteur de* WAVERLEY *était une personne écossaise'». (Nota de Casimir Lewy.)

(*b*) El *enunciado* «el autor de *Waverley* fue escocés no significa ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4); quienquiera que lo sostenga, dará con ello una definición de su significado.

¿Son verdaderas estas dos afirmaciones, (a) y *(b)?*

Pienso que merece la pena señalar que no pueden serlo a menos que la expresión «es el autor de» pueda aplicarse también con propiedad a quien no vea varón; a menos que Jane Austen, por ejemplo, pueda ser denominada propiamente «el autor» de *Pride and Prejudice.* Es bien cierto que la conjunción de (1), (2) y (4) no implica nada relativo al sexo de la persona que escribió *Waverley.* En consecuencia, si se puede llamar autor a quien no es varón, (b) no puede ser verdad, ya que no existe ningún sentido en el que el enunciado «el autor de *Waverley* fue escocés» se puede usar con propiedad de modo que *lo único* que signifique sea la conjunción (1), (2) y (4): ese enunciado significaría *también* que un *varón* compuso *Waverley.* Por la misma razón sería falsa la afirmación *(a)* de que la conjunción de (1), (2) y (4) implica que el autor de *Waverley* fue escocés. Si el único uso apropiado de «autor» fuese tal que sólo un varón pudiese ser el autor de *Waverley,* entonces (1), (2) y (4) serían totalmente compatibles con la proposición de que *nadie* fue el autor de *Waverley, y,* por tanto, también con la proposición de que el autor de *Waverley* no fue escocés, que sería necesariamente verdadera si nadie fue el autor de *Waverley.* Sólo pueden ser verdaderas *(a)* y *(b)* si se puede decir con propiedad que Jane Austen ha sido autor de novelas. Mas no creo que de esto se siga que *(a) y* (*b*) son falsas, ya que considero dudoso que no se pueda usar «autor» sin implicaciones de sexo masculino.

Pero creo que *(a)* y (*b*) son ambas falsas sin duda ninguna por otra razón. A saber, no hay un uso propio de la palabra «autor», tal que el enunciado de que una persona no escribió una determinada composición literaria sea incompatible con el enunciado de que fue su autor. Scott podría perfectamente haber sido el autor de *Waverley* sin haberlo *escrito.* Las razones que tengo para afirmar esto no son el hecho obvio de que podría ciertamente haber sido su autor, aunque lo hubiese dictado palabra por palabra a un amanuense sin escribir él ni una palabra. Creo que esto constituiría una mala razón, ya que a mi entender hemos ampliado tanto el significado de la palabra «escribir» que de quien haya dictado tan sólo una composición original propia puede decirse con toda propiedad que la ha «escrito». Quizá también se pudiese decir lo mismo aun cuando la dictase simplemente por un dictáfono. Mas es seguramente incuestionable que de un poeta que antes de la in-

vención de la escritura compusiese un poema o una narración jamás escrita, *no* puede decirse con propiedad que lo ha «escrito», y, sin embargo, puede haber sido sin duda su *autor.* No hay un sentido legítimo de la palabra «autor» según el cual no haya sido su autor, supuesto que lo haya inventado o compuesto sin la colaboración de ninguna otra persona, y supuesto también que ninguna otra persona o conjunto de ellas hayan inventado o compuesto independientemente el mismo poema o narración. Pienso que esto muestra claramente que no hay un sentido legítimo de la palabra «autor» según el cual la proposición que afirma que una persona dada fue el autor de una obra determinada sea incompatible con la que afirma que la obra en cuestión no fue nunca escrita en absoluto. Podría haber sido cierto a la vez que Scott fue el autor de *Waverley* y que *Waverley* nunca fue escrito: no hay *contradicción* en suponer que haya sido así. Ciertamente, habría sido su autor si lo hubiese compuesto o inventado en su totalidad él solo sin colaboración, y si no lo hubiesen inventado independientemente otra persona o conjunto de ellas. Ciertamente, es *posible lógicamente* que hubiese ocurrido así sin que *Waverley* hubiese sido escrito nunca. Por tanto, juzgo que hay un error patente por parte de Russell al decir que «el autor de *Waverley* fue escocés» implica «al menos una persona escribió *Waverley». No* implica esto: la proposición «el autor de *Waverley* fue escocés, si bien nadie escribió *Waverley»* no es contradictoria Por tanto, estimo que *(a)* es falsa sin duda alguna. También lo es (b), por la misma razón. No hay un uso legítimo del enunciado «el autor de *Waverley* fue escocés», según el cual este enunciado no signifique ni más ni menos que la conjunción de (1), (2) y (4). Según su único uso legítimo significa *menos* que esta conjunción. Significa (si se puede usar con propiedad «autor» sin implicar el sexo masculino) ni más ni menos que al menos una persona inventó *Waverley,* a lo sumo una persona inventó *Waverley,* y nunca ha existido una persona que sin ser escocesa haya inventado *Waverley.* Mas afirmar esta conjunción es afirmar *menos* que afirmar la conjunción (1), (2) y (4), ya que afirmar que una persona al menos escribió *Waverley* equivale a afirmar que una persona al menos lo *inventó,* y también algo *más.*

Los enunciados *(a)* y *(b)* de Russell, por tanto, son falsos con toda certeza Mas el que lo sean no obra en contra de su «teoría de las descripciones», ya que no forman parte de ella.

Aunque sean falsos, servirán, tanto como si fuesen verdaderos, para explicar la naturaleza de los enunciados que, según me parece, forman parte de esa teoría y que creo que son verdaderos.

I. El primero de ambos enunciados alude a una clase de proposiciones a la que pertenece *(a).* Sólo afirma que son verdaderas gran número de proposiciones, pertenecientes a esa clase. No afirma que sea verdadero un miembro particular, ni que lo sean todos sus miembros.

¿Cuál es esa clase de proposiciones?

Creo que se puede definir definiendo previamente cierta clase de *enunciados* castellanos que denominaré «clase C». Una vez definida esta clase de *enunciados* C, podremos definir la clase de *proposiciones* de las que I afirma que la inmensa mayoría son verdaderas respecto a dichos enunciados.

¿Cuál es esa clase de enunciados que voy a llamar «clase C»?

Es una clase que cuenta entre sus miembros el siguiente enunciado, que llamaré «S»; a saber, «La proposición "el autor de *Waverley* fue escocés" implica y es implicada por la proposición "al menos una persona escribió *Waverley,* a lo sumo una persona escribió *Waverley y* no hay nadie que haya escrito *Waverley* sin ser escocés"». El resto de los miembros de la clase C son aquellos enunciados y sólo aquellos que se asemejan a S en ciertos aspectos que voy a definir ahora.

(Este enunciado, S, como se verá, es sencillamente otro modo de expresar la misma proposición de Russell que ha llamado (a), aunque la he expresado por medio de un enunciado diferente.)

(1) Un enunciado, para asemejarse a S en los aspectos en cuestión, antes de nada debe parecérsele en lo siguiente: debe comenzar con las palabras «la proposición»; estas palabras deben de ser seguidas inmediatamente por un enunciado castellano entrecomillado; a este enunciado deben seguir inmediatamente las palabras «a la vez implica y es implicado por la proposición»; a estas palabras, una vez más, debe sucederle inmediatamente otro enunciado castellano entrecomillado; un enunciado que no es idéntico al primer enunciado entrecomillado; y este segundo enunciado entrecomillado debe completar el enunciado total. Como es obvio, es sencillísimo decidir si un enunciado satisface o no estas condiciones. Es obvio que S las cumple.

(2) Para que un enunciado, aparte de S, pertenezca a la clase C, no basta en absoluto que se parezca a S en los aspectos que se acaban de mencionar en (1). También se debe parecer a S en otros aspectos; además, estos otros aspectos conciernen a los dos enunciados entrecomillados que debe contener. Ambos enunciados deben asemejarse a los dos entrecomillados que contiene S en los siguientes aspectos: (a) el primero de ellos, como el primero de S, debe comenzar con la palabra «el» seguida de un nombre en

singular, si bien no es preciso que le siga *inmediatamente*—puede haber un adjetivo entre medio; por ejemplo, «el viejo habitante de Londres» o «el primer presidente de los Estados Unidos» serán tan buenos encabezamientos como «el autor de *Waverley*». (ß) El segundo, como el segundo de S, consta de tres enunciados distintos, unidos los dos últimos por medio de la palabra «y»; además, el primero de los tres enunciados (también como en S) debe comenzar con las palabras «al menos un», el segundo, con las palabras «a lo sumo un», y el tercero, con las palabras «nunca ha habido» o «no hay», o «no habrá». También tendrá que haber una expresión idéntica que aparezca en los tres, a la manera en que «escribió *Waverley*» aparece en los tres que tienen lugar en el segundo enunciado de S. Finalmente (γ) el segundo de los dos enunciados entrecomillados debe finalizar con la misma palabra o expresión que el primero, a la manera en que en S ambas terminaban con la palabra «escocés», aunque quizá habría que añadir aquí que esto será de verdad si «hiede» se considera la misma palabra que «hieda» y «cojea» que «cojee», etc.

Una vez más, creo que aquí no hay ninguna dificultad en ver si un enunciado que satisface las condiciones mencionadas en (1), satisface también estas otras condiciones o no. Como es obvio, S las satisface. Además, también serán satisfechas por cada uno de los cuatro enunciados que satisfacen las condiciones de (1), en los que el primer y segundo enunciado entrecomillado son los pares siguientes: «la carne que está en ese armario hiede» y «al menos una de las cosas que existen en el momento presente es carne que está en el armario, a lo sumo una de las cosas que existen en el momento presente es carne que está en ese armario, y no hay nada entre todas las cosas que existen en el momento presente que siendo carne que esté en ese armario no hieda»; «El viejo habitante de Londres cojea» y «al menos una persona es viejo habitante de Londres, a lo sumo una persona es viejo habitante de Londres y no hay nadie que siendo viejo habitante de Londres no cojee». «El primer Presidente de los Estados Unidos se llamaba Jefferson», y «al menos una persona fue presidente de los Estados Unidos antes que nadie, a lo sumo una persona fue presidente de los Estados Unidos antes que nadie y nunca ha habido una persona que siendo presidente de los Estados Unidos anteriormente a todos no se llamase Jefferson»; «El próximo libro que lea será francés», y «al menos un libro será leído por mí antes que ningún otro, a lo sumo un libro será leído por mí antes que ningún otro y no habrá ningún libro que habiendo de ser leído por mí antes que cualquier otro no sea francés».

Por tanto, no hay ninguna dificultad «para comprender a qué tipo de clase de *enunciados* pretendo llamar «clase C». Con respecto a C, se puede definir una clase de *proposiciones,* que llamaré «clase Γ», del modo siguiente: Una proposición será miembro de la clase Γ si y sólo si esa proposición es expresada por un enunciado perteneciente a la clase C, a condición de que la palabra «implica» se use según el modo que he explicado y el resto del enunciado se emplee de acuerdo con el uso correcto del castellano.

Ahora bien, una inmensa cantidad de proposiciones pertenecientes a la clase Γ son falsas. Como hemos visto, Russell ha ido a dar con una falsa, concretamente *(a),* que consideraba verdadera. Mas aunque gran cantidad de ellas son falsas, muchas otras son verdaderas. Creo que no hay duda de que una proposición o enunciado que forma parte de la «teoría de las descripciones» de Russell es el enunciado verdadero que afirma:

Un gran número de proposiciones que son miembros de la clase Γ *son verdaderas.*

Me parece totalmente cierto que esto es verdad. Considérese, por ejemplo, el enunciado C «la proposición "el Rey de Francia es sabio" implica y es implicada por la proposición "al menos una persona es Rey de Francia, a lo sumo una persona es Rey de Francia, y no hay nadie que siendo Rey de Francia no sea sabio"». Aquí el primer enunciado entrecomillado es el mismo que utilizaba Ramsey en el enunciado sobre la teoría de las descripciones que he citado arriba[11]. Creo que le bastará una pequeña reflexión a quien entienda el castellano para percatarse de que si la palabra «implica» se emplea en este enunciado del modo que he explicado y si el resto del enunciado se utiliza de acuerdo con el uso castellano correcto, entonces la proposición que expresa —que en este caso es una proposición Γ— es verdadera. Una vez que se ha visto esto, será posible proseguir indefinidamente construyendo otros ejemplos de proposiciones-Γ verdaderas. Basta con señalarlo para ver que es obvio. ¿Pero lo ha señalado alguien antes que Russell? No conozco a nadie. Mas creo que en filosofía constituye un gran logro constatar algo que es obvio tan pronto como se señala, pero que no ha sido señalado antes. Me inclino a pensar que fue un gran éxito por parte de Russell señalar el hecho obvio de que son verdaderas gran número de proposiciones-Γ.

11. Véase más arriba, págs. 162-163.

II. Un segundo enunciado que creo forma parte de la teoria de las descripciones hace referencia, como este último, a cierta clase de proposiciones (afirmando que son verdaderas muchas de ellas) y tiene como miembro la proposición falsa de Russell que he denominado *(b).* Propongo denominar «clase Δ» a esta clase. El enunciado que la teoría de las descripciones formula acerca de las proposiciones-Δ consiste solamente en que son verdaderas gran número de ellas: no afirma que lo sean todas ni que lo sea una proposición-Δ particular.

Esta clase de proposiciones, Δ, se puede definir con respecto a una clase particular de *enunciados* castellanos que llamaré «D». Una proposición pertenecerá a Δ si y sólo si es expresable con propiedad en castellano por medio de un enunciado-D. Pero, como es natural, también se puede expresar con propiedad la misma proposición por medio de enunciados que no son enunciados-D. Expresarán proposiciones Δ enunciados que sean traducción exacta de un enunciado-D a lenguajes extranjeros. También puede haber enunciados castellanos que sin ser enunciados-D puedan ser empleados con propiedad para expresar la misma proposición expresada por un enunciado-D.

Creo que será fácil exponer qué tipo de enunciados pretendo denominar «enunciados-D», haciendo referencia a la clase de enunciados-C. Un enunciado constituirá un enunciado-D si y sólo si hay algún enunciado-C del que difiere y al que se parece en los siguientes aspectos. Tómese el enunciado-C que se desee. Se obtendrá el enunciado-D correspondiente como sigue. Sustitúyanse las palabras «la proposición» con que comienza el enunciado-C por las palabras «el enunciado». Escríbase a continuación, entrecomillado, el mismo enunciado que va a continuación entrecomillado en el enunciado-C. Luego sustitúyanse las palabras «implica y es implicada por la proposición», que aparecen a continuación en el enunciado-C, por las palabras «no significa ni más ni menos* que». Después escríbase tras esas palabras, exactamente el mismo enunciado que aparece entrecomillado en segundo lugar en el enunciado-C, mas *sin ponerlo entre comillas.* Finalmente, añádanse las palabras «y quien lo afirme dará una definición de su significado». Así, si tomamos el enunciado-C que he denominado «S», el enunciado-D correspondiente será «El enunciado "el autor de *Waverley* fue escocés" no significa ni más ni menos que al menos una persona escribió *Waverley,* a lo sumo una persona escribió *Waverley y* no ha habido nadie que habiendo escrito *Waverley* no haya sido escocés; y quien diga esto, dará una definición de su significado». Se verá que este enunciado-D es simplemente otro modo de ex-

presar exactamente la misma proposición falsa de Russell que he denominado *«(b)»* más arriba, aunque allí se expresaba mediante otro enunciado distinto. Por tanto, esta proposición *(b) es* miembro de la clase de proposiciones que llamo «Δ», ya que se *puede* expresar propiamente por medio de un enunciado-D.

Ahora bien, es cierto que un gran número de proposiciones-Δ son falsas; pero lo que afirma este enunciado II de la teoría de las descripciones es sólo que son verdaderas un gran número de ellas. Creo que este enunciado es verdadero.

Por lo que me parece, el único modo de ver que es verdadero es constatar la verdad de alguna proposición-Δ particular, y ver así que se podría encontrar un número indefinido de otras proposiciones que son también verdaderas si lo es ésta.

Así, me parece verdadera la siguiente proposición-Δ; a saber: «El enunciado "el Rey de Francia es sabio" no significa ni más ni menos que al menos una persona es Rey de Francia, a lo sumo una persona es Rey de Francia, y no hay nadie que siendo Rey de Francia no sea sabio; quien afirme esto, al hacerlo, estará dando una definición de su significado».

¿Es verdadera esta proposición?

Tenemos que considerar dos cosas; a saber, (a) si el enunciado «el Rey de Francia es sabio», enunciado que llamaré «T», no significa ni más ni menos que lo que dice que significa esta proposición-Δ, y (β) si quien lo afirma, al decirlo, está «dando una definición» del significado de T. Consideraré (β) en primer lugar.

(β) Ya he señalado[12] que no se puede decir en absoluto de quien hace una afirmación del tipo «el enunciado *s* no significa ni más ni menos que la proposición *p»,* que al hacerla está dando una definición de *s.* Creo que el problema de si da o no una definición depende de si el *enunciado que emplea para expresar ρ* se relaciona o no de algún modo determinado con el *enunciado s.* Ahora bien, al enunciar más arriba la proposición-Δ sobre T, de la que dije que creía que era verdadera, el enunciado que empleé para enunciar la proposición que afirmaba que T no significaba ni más ni menos que ella, era el enunciado «al menos una persona es Rey de Francia, a lo sumo una persona es Rey de Francia, y no hay nadie que siendo Rey de Francia no sea sabio». Desde ahora llamaré «U» a este enunciado. Ahora bien, U mantiene con T la siguiente relación: contiene palabras o frases que *mencionan separadamente* mayor cantidad de conceptos u «objetos» distintos de los que se mencionan separadamente en T. Así, podemos decir que T y U

12. Ver más arriba, pág. 167.

mencionan ambos separadamente los conceptos de realeza y sabiduría, y el «objeto» Francia». Pero U menciona además separadamente los conceptos expresados por «al menos un...», «a lo sumo un...», «hay...» y el concepto de negación. Aunque podamos decir que T menciona separadamente algunos conceptos además de los de realeza y sabiduría, ciertamente, no menciona tantos como U. Creo que la razón por la cual los autores de los *Principia* pudieron decir[13] que algunas de sus definiciones «contienen un análisis de una idea ordinaria» consiste en que el enunciado que expresa el *definiens* de una definición cumple la regla de *mencionar separadamente* mayor número de conceptos que los que se mencionan en el enunciado que expresa el *definitum.* Mas no creo que el mero hecho de que, al formular un enunciado del tipo «s no significa ni más ni menos que /?», que el enunciado empleado para expresar ρ mencione separadamente un número total de conceptos u objetos mayor que el de *s,* sea por sí misma una razón suficiente para decir que la persona que formula tal enunciado esté dando una definición de s. Considérense los dos enunciados siguientes. «El enunciado "el sol es mayor que la luna" no significa ni más ni menos que quien crea que el sol es mayor que la luna no cometerá un error por creerlo así». «El enunciado "el sol es mayor que la luna" no significa ni más ni menos que es falso que sea falso que el sol sea mayor que la luna». En ambos casos el segundo enunciado empleado menciona distintamente un número total de conceptos y objetos mayor que el del enunciado entrecomillado. Sin embargo, no creo que quien sostenga alguna de estas cosas pueda decir con propiedad que está dando una definición, correcta o incorrecta, del significado del enunciado entrecomillado. Pero estos dos casos difieren claramente del caso de T y U por cuanto que el segundo enunciado empleado *contiene* exactamente el mismo enunciado sobre cuyo significado se está hablando. Por el contrario, U no contiene a T como parte suya. Pienso que esta razón es suficiente para decir que quien haga una de estas dos afirmaciones no está *dando en absoluto una definición.* Tal vez se pueda apuntar que podría estar dando una definición, aunque en ese caso sería circular. Mas no considero incorrecto decir que una definición circular no es en absoluto una definición. Naturalmente, se puede cometer un *circulus in definiendo*; es decir, se puede incurrir en circularidad al *intentar* definir; pero no considero desacertado decir que en ese caso no se ha conseguido definir en absoluto ni correcta ni incorrectamente. Sin embargo, puede haber, se-

13. P. M., I², pág. 12.

gún creo, una condición suficiente para decir que al hacer una afirmación del tipo «*s* no significa ni más ni menos que *ρ*» se ha *dado una definición* (correcta o incorrecta) de 5. Para que esa condición se satisfaga, el enunciado empleado para expresar ρ (1) habrá de mencionar separadamente un número total de conceptos y objetos mayor que *s* y (2) no contendrá como parte suya ni *s* ni algún otro enunciado que tenga el mismo significado que *s*. Si es así, se sigue que quien emplee U para decir lo que significa T dará una *definición* (aunque quizá no sea correcta) del significado de T. Mas aunque esto me parezca una condición *suficiente* para decir que quien hace una afirmación del tipo «*s* no significa ni más ni menos que *p*» está dando con ello una definición, correcta o incorrecta, del significado de *s*, no creo que sea una condición *necesaria*. Me parece que quien diga «El enunciado "es cierto que el sol es mayor que la luna" no significa ni más ni menos que el sol es mayor que la luna» estará dando una definición del significado del enunciado «es verdad que...., etc.», aunque aquí no se satisfaga la condición (1). Mas, según creo, sólo se puede decir con propiedad que se está definiendo, a pesar de que no se satisfaga la condición (1), cuando, como ocurre aquí, el enunciado que se emplea para expresar el *definiens,* o cualquier otro con el mismo significado, forma parte del enunciado que constituye el *definitum*.

Por tanto, pienso que no hay duda de que quien diga «El enunciado T no significa ni más ni menos que una persona al menos es Rey de Francia, a lo sumo una persona es Rey de Francia, y no hay nadie que siendo Rey de Francia no sea sabio», está dando una definición del significado del enunciado T. ¿Pero dará una definición *correcta*? Lo será sólo si esta afirmación que está haciendo es verdadera; i. e., si el enunciado T *significa* exactamente lo que se dice que significa ¿Pero es así?

Éste es el problema que llamaba (a) más arriba (página 176.)

(a) Llamemos «P» al enunciado cuya verdad tratamos de investigar. Para considerar si P es verdadero o no, creo que es muy importante distinguir claramente P de otra proposición con la que puede confundirse. Al enunciar P, como señalé al discutir (β), he hecho uso del enunciado U; es decir, del enunciado compuesto «al menos una persona es Rey de Francia, a lo sumo una persona es Rey de Francia y no hay nadie que siendo Rey de Francia no sea sabio». Sin embargo, al enunciar P, no usaba U simplemente como un nombre de sí mismo, mientras que sí usaba T de ese modo. Que no usaba U así lo muestra claramente el hecho de que iba precedido de las palabras «no significa ni más ni menos *que*». El que un enunciado vaya precedido por «que», usado de este modo

particular, como conjunción*, creo que es un signo evidente de que el enunciado en cuestión no se usa simplemente como nombre de sí mismo, sino del modo en que se usan generalmente los enunciados. No creo que describamos incorrectamente ese modo diciendo que es el que se emplea para expresar proposiciones. Bien es cierto que podría haber expresado P, de un modo correcto, de otra manera; a saber, en lugar de escribir U precedido de «que» *sin* ponerlo entre comillas, podría haber escrito las palabras «la proposición» en vez de «que» seguido de U *entrecomillado.* El hecho de que U entrecomillado fuese precedido de las palabras «la proposición» indicaría una vez más que U no se usaba *simplemente* como nombre de sí mismo. Lo que no podría hacer si quisiese expresar correctamente P, sería escribir en lugar de la palabra «que» las palabras «el enunciado» poniendo a continuación U entrecomillado. El hecho de que U entrecomillado fuese precedido de las palabras «el enunciado» o «las palabras» indicaría que U se usaba *simplemente* como signo de sí mismo, y, por tanto, no sería un modo correcto de expresar P. Sin embargo, me temo que sea bastante frecuente entre los filósofos cometer en casos similares una confusión consistente en suponer que P es idéntico a la proposición «T no significa ni más ni menos que U». En el enunciado que acabo de utilizar para expresar esta última proposición, las palabras «no significa ni más ni menos que» se usan, naturalmente (con toda corrección), comò abreviatura de «no significa ni más ni menos que *lo que significa...».* Mas en el enunciado que he empleado para expresar P, las mismas palabras «no significa ni más ni menos que» no constituyen una abreviatura de «no significa ni más ni menos que *lo que significa...»,* ya que las palabras que van a continuación (i. e., el enunciado U) no se usan simplemente como un nombre de sí mismas: «significa» se usa de un modo igualmente correcto y más primitivo. Sería extraño que «significa» se usase *siempre* con el significado de «significa lo mismo que significa». Sin embargo, temo que frecuentemente se suponga que cuando definimos diciendo, por ejemplo, «la expresión "es un triángulo" *significa* "es una figura rectilínea plana con tres lados"», el enunciado que hacemos sea idéntico al enunciado «la expresión "es un triángulo" *significa lo mismo que significa* la expresión "es una figura plana rectilínea con tres lados"». El señor E. Johnson, en su *Logic,* parece suponerlo. Pero además hace una precisión verdadera que muestra con toda claridad su error al suponerlo. Esa preci-

*** En inglés *that* puede ser conjunción o demostrativo (adjetivo o pronombre). *(N. del T.)***

sión dice que cuando damos una definición, el lector o el oyente no la entenderá a menos que entienda la expresión que empleamos para expresar el *definiens.* Si esto es verdad (como creo), se sigue que nunca damos una definición si decimos simplemente de una expresión que significa lo mismo que significa otra. Si es esto lo único que decimos, el lector o el oyente nos comprenderá perfectamente sin necesidad de entender *una u otra* de las expresiones en cuestión. Podría, por ejemplo, señalar dos enunciados de un libro, escrito en un idioma que no entiendo, y decir (señalando al primero): este enunciado significa lo que significa ése (señalando al segundo). ¡Y podría estar en lo cierto, sea casualmente o porque me lo haya dicho alguien que conoce el idioma! El primer enunciado puede significar realmente lo mismo que el segundo, y éste podría realmente estar relacionado con el primero, de tal suerte que podría *usarse* para dar una definición del primero. Supongamos que fuese así: »entonces, una persona que viese los enunciados y entendiese las palabras castellanas «significa lo mismo que significa» sería capaz de entender perfectamente mi afirmación sin entender ambos enunciados mejor que yo! Por tanto, puesto que para entender tal enunciado *no* es necesario que se entienda ninguno de ambos enunciados, se sigue que tal enunciado no constituye *nunca* una definición. Ahora bien, P *es* una definición; es decir, quien afirme P da propiamente una definición del significado de T. Se sigue que *P no* es la misma definición que «T no significa ni más ni menos que lo que significa U», ya que esta última definición puede ser entendida perfectamente por una persona que no entienda ni T ni U. Lo importante es que cuando *uso* U al- enunciar P, no uso U simplemente como nombre de sí mismo, mientras que si digo «T no significa ni más ni menos que U» *debo* emplear U simplemente como nombre de sí mismo, y en ese caso, no afirmo P.

Llamemos 0 a la proposición «T no significa ni más ni menos que lo que significa U». Aunque se admita que, como he argumentado, Q *no* es la misma proposición que P, si bien hay una propensión a confundirlas, creo que hay una fuerte tendencia a suponer que P se sigue de Q y Q de P; i. e., que P y Q se implican mutuamente. Pero creo que esto es un error. De P *solo* no se sigue Q. 0 se sigue de P *junto con otra premisa.* Tendemos a pensar que Q se sigue de P *solo,* porque la verdad de esta otra premisa es tan obvia que se asume sin darse cuenta. De un modo semejante P no se sigue de Q *solo.* Sino de Q junto con otra premisa. Pero aquí, una vez más la verdad de la otra premisa es tan obvia que nos inclinamos a pensar que Q implica por sí misma P. ¿Cuál es la otra

premisa que debe añadirse a P para que podamos inferir Q? Ya he señalado en otra ocasión que para expresar P no es necesario *en absoluto* emplear el enunciado U, mientras que para expresar Q es absolutamente necesario usar U *como nombre de sí mismo* y sólo así. Podemos expresar P empleando, en lugar de U, un enunciado que sea una traducción fiel de U a un lenguaje extranjero. Por ejemplo, si mi francés es bueno (quizá no lo sea), podemos expresar P con «*Les mots* "el Rey de Francia es sabio" *veulent dire quune personne au moins est un roi de France, et quii η y a aucune personne qui soit un roi de France et qui ne soit pas sage, et ees mots ne veulent dire ni plus ni moins que cela».* Parece obvio que para que podamos inferir que el enunciado castellano T no significa ni más ni menos que lo que se quiere decir con el enunciado castellano U se precisan algunas otras premisas además de esta proposición P. *¿Qué* otra premisa se requiere? Según me parece, la premisa adicional requerida consiste simplemente en que el enunciado U (que es, recordamos, el enunciado «al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio») no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio. Llamemos «R» a esta premisa. De P y R *juntas,* Q se sigue de un modo obvio, ya que P dice que T no significa ni más ni menos que la misma proposición respecto a la cual R afirma que U no significa ni más ni menos que esa misma proposición: y, si T y U, ambas no significan ni más ni menos que esta proposición particular, se sigue que T no significa ni más ni menos que lo que significa U, consecuencia que constituye la proposición Q. Ahora bien, la proposición R parece ser evidentemente verdadera, y por eso tendemos a pensar que es una simple tautología. De serlo, una proposición que se siguiese de su conjunción con P, se seguirá de P solamente. Puesto que Q se sigue de la conjución de P con R, y R parece ser una tautología, hay una inclinación natural a suponer que Q se sigue de P solo. Mas considero un error suponer que R sea una tautología: su verdad *es* obvia, pero no porque constituya una tautología, sino porque quienes entendemos el castellano sabemos perfectamente lo que significa el enunciado U. El problema que nos ocupa se puede discutir de un modo más adecuado refiriéndonos a un enunciado más breve que U. Si R es una tautología, entonces la proposición que llamaré «W» lo será también; en concreto, «La proposición "al menos una persona es rey de Francia" significa que al menos una persona es rey de Francia». Si R *no* es una tautología, *tampoco* lo será W. ¿W

es una tautología? Hay una fuerte tendencia a pensarlo, mas las siguientes razones me llevan a la conclusión de que no es así. (1) W es la misma proposición que «*Les mots* "al menos una persona es rey de Francia" *veulent dire quune personne au moins est un roí de France».* Pero creo que está bastante claro que esta proposición no constituye una tautología. Puesto que es la misma proposición que W, se seguirá que W tampoco lo es. Naturalmente, es cierto que el enunciado castellano que empleé en un principio para expresar W difiere de este enunciado francés de un modo notable. En el enunciado castellano la expresión «al menos una persona es rey de Francia», expresión que llamaré «Z», aparece dos veces: una, entrecomillada *sencillamente* como nombre de sí misma y otra, sin entrecomillar, *no* como nombre de sí misma, sino expresando una proposición. Por el contrario, en el enunciado francés, Z aparece nada más que una vez, sólo como nombre de sí mismo. Debido a esta diferencia, a quien quisiese afirmar W le resultaría totalmente inútil emplear el enunciado castellano, ya que nadie podría comprenderlo sin conocer previamente lo que significa Z. Mas de este hecho, no se sigue que W sea una tautología. Sugiero que estamos tentados a pensar que la proposición «El enunciado "al menos una persona es rey de Francia" significa que al menos una persona es rey de Francia» constituye una tautología por la razón irrelevante de que todos vemos en seguida que no se puede transmitir ninguna información a nadie por medio de estas palabras. (2) Pienso que es asimismo obvio, con un poco que se reflexione, que el enunciado Z *podría* con toda facilidad *no* haber significado que al menos una persona es rey de Francia. Decir que significa esto es decir algo acerca del uso castellano correcto de las palabras que aparecen en Z y de la sintaxis de Z. Pero podría haber ocurrido perfectamente que esas palabras y esa sintaxis no se hubieran usado nunca de ese modo: que se use así es sencillamente un hecho empírico que podría no haber tenido lugar. Por tanto, no hay *contradicción* en suponer que Z *no* significa que al menos una persona es rey de Francia: *podría* haber ocurrido que no. Naturalmente, si Z no significa esto, las palabras «Z no significa que al menos una persona sea rey de Francia» no habrían sido un modo correcto de expresar el hecho de que Z no tenía este significado. Quienquiera que, en ese caso, hubiese empleado estas palabras para decir esto, habría dicho algo verdadero, mas habría expresado incorrectamente esta proposición verdadera. Esto es así, ya que habría estado usando Z en el segundo lugar para significar algo que de hecho significa ahora, pero que en el caso supuesto no habría significado. Mas aunque en el caso supuesto nadie pudiese

haber expresado correctamente la proposición que habría sido verdadera en ese caso, diciendo «Z no significa que al menos una persona es rey de Francia» *podemos* expresar correctamente esta proposición que entonces habría sido verdadera, diciendo que en ese caso Z no significaba que al menos una persona es rey de Francia. En resumen, parece que en el caso supuesto habría sido verdadera la misma proposición falsa que, siendo las cosas como *son* (considerando como se usan realmente estas palabras y su sintaxis), se habría expresado correctamente con «Z no significa que al menos una persona sea rey de Francia». Mas si esta proposición hubiese sido verdadera, no podría ser contradictoria en el caso de que la suposición no fuese contradictoria. Parece, pues, que la proposición «Z *no* significa que al menos una persona es rey de Francia» *no* es contradictoria y, por tanto, que la proposición «Z significa que al menos una persona es rey de Francia» no es tautológica. Mas se debe admitir que aunque la primera de estás dos proposiciones, si bien falsa, no parece ser contradictoria, sin embargo es especialmente absurdo expresarla por medio de las palabras que he usado. Supongo que el absurdo surge del hecho de que cuando usamos expresiones para hacer una afirmación, *damos a entender* por el mero hecho de usarlas, que las usamos de acuerdo con el uso establecido. Por tanto, si afirmásemos «Z *no* significa que al menos una persona es rey de Francia» estaríamos dando a entender que Z se *puede* usar con propiedad para expresar lo significado en el segundo caso. Esto que *damos a entender* es, naturalmente, lo contradictorio de lo que estamos afirmando. Lo *damos a entender* empleando este lenguaje para formular nuestra afirmación, aunque no la afirmemos ni quede implicada (i. e. entrañada) por lo que afirmamos. Formular nuestra afirmación por medio del uso de este lenguaje es consecuentemente absurdo por la misma razón por la que es absurdo decir una cosa tal como «creo que ha salido, pero no ha salido». Esto, aunque absurdo, no es contradictorio, ya que puede ser verdad perfectamente. Pero es absurdo porque al decir «no ha salido» *damos a entender* que *no* creemos que haya salido, aunque ni lo afirmamos ni se siga de nada de lo que afirmamos. Que lo demos a entender es algo que según creo, resulta del hecho de que la gente en general no formula una afirmación positiva a menos que no crea que la opuesta es verdadera: la gente en genefal no afirmará positivamente «no ha salido» si creyese que ha salido. De esta verdad general resulta que quien me oiga decir «no ha salido», supondrá en general que no creo que haya salido, aunque yo no lo haga, ni se siga de lo que he dicho. Puesto que en general la gente supondrá esto, se puede decir

que lo *doy a entender* al decir «no ha salido», ya que el efecto de esta mi afirmación hará en general que la gente lo crea y yo sé perfectamente que mi afirmación tendrá este efecto. De un modo semejante, si empleo las palabras «al menos una persona es rey de Francia» no simplemente como un nombre de sí mismas, sino para expresar una proposición, la gente en general supondrá que uso las palabras en su sentido ordinario y, por tanto, se podrá decir que *doy a entender* que lo hago así, aunque no lo afirme ni se siga de nada de lo que afirmo. Supongamos ahora que *estoy* empleando las palabras en su sentido ordinario cuando digo «Z no significa que al menos una persona sea rey de Francia». Lo que afirmo es, entonces, la proposición falsa de que Z, si se usa en su sentido ordinario, *no* significa lo que acostumbra significar. Mas por el mero hecho de usarla, implico —aunque no afirmo— que si se usa en su sentido ordinario, significa lo que acostumbra significar. Por tanto, estoy *dando a entender* una proposición que es la contradictoria de la que afirmo, pero que ni afirmo ni es implicada por la que afirmo. Debido a este absurdo peculiar que acompaña a la afirmación de que A no significa que al menos una persona es rey de Francia, *por medio del uso de esas palabras,* nos inclinamos a pensar que esa proposición es contradictoria cuando, de hecho, no lo es, sino sólo obviamente falsa. Creo que ésta es otra razón por la que nos sentimos inclinados a pensar que su negación, la proposición W, la proposición «El enunciado "al menos una persona es rey de Francia" significa que al menos una persona es rey de Francia», es una simple tautología, cuando de hecho no lo es, sino tan sólo trivialmente verdadera.

Ahora bien, si W no es una tautología, tampoco lo será R. En consecuencia, estoy en lo cierto al decir que Q no se sigue sólo de P, sino de la conjunción de P y R. R es una premisa extra que necesitamos añadir a P para poder inferir Q. La misma premisa R tendrá que ser añadida a Q para que podamos inferir P. P y Q, por tanto, no sólo son proposiciones diferentes, sino que además ninguna implica a la otra. Era importante señalar esto, porque la objeción particular a P, que deseo considerar, sería inválida si P fuese idéntica a Q.

La objeción es éstk

P es la proposición que afirma que el enunciado T, i. e., el enunciado «El rey de Francia es sabio», no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio. Ahora bien (1) es totalmente cierto que T no significa ni más ni menos que el rey de Francia es sabio (2). Por tanto, si P es

verdad, expresamos una proposición verdadera tanto con el enunciado que he empleado para expresar P como con la afirmación «T no significa ni más ni menos que el rey de Francia es sabio». Mas (3) si empleamos «no significa ni más ni menos que» correctamente, no se puede decir con verdad tanto que T no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio, como que T no significa ni más ni menos que el rey de Francia es sabio, a no ser que también se pueda decir verdaderamente que la proposición «al menos una pesona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio» es *la misma proposición* que «El rey de Francia es sabio». Pero (4) si es verdad esto último, se seguirá que también se puede decir que P es *la misma proposición* que la proposición (que llamaré «X») que afirma que T no significa ni más ni menos que el rey de Francia es sabio. Ahora bien, (5) ciertamente P *no* es la misma proposición que X, y por tanto (6) no es vedad que «El rey de Francia es sabio» *sea la misma proposición* que «al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio». De ahí (7) que, puesto que (1) es verdad, no lo pueda ser P.

Se puede emplear un argumento similar en contra de la proposición Q; i. e., la proposición que afirma que T no significa ni más ni menos que lo que significa U. Esta argumentación sería como sigue. (1) T no significa ni más ni menos que el rey de Francia es sabio (esta proposición es la que he llamado «R» previamente) y U no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio. Pero (2), de la conjunción de (1) con Q se sigue que la proposición «El rey de Francia es sabio» es *la misma proposición* que la proposición «al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio». Pero (3) si esto es así, se sigue que la proposición «La proposición "el rey de Francia es sabio" implica y es implicada por la proposición "al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio"» es *la misma proposición* que «La proposición "el rey de Francia es sabio" implica y es implicada por la proposición "el rey de Francia es sabio"». Mas (4), la conclusión de (3) es falsa con toda certeza. Por tanto (5), la conclusión (2) también es falsa, y (6), puesto que (1) es verdad, Q debe ser falsa.

Ahora bien, por lo que respecta a ambos argumentos, me parece incuestionable que en el primero son verdad (1), (2) y (3), y en el segundo, (1) y (2). También me parece incuestionable la verdad de (5) en el primero, y de (4) en el segundo. Por tanto, si queremos evitar la conclusión de que P y Q son ambas falsas debemos discutir (4) en el primer argumento y (3) en el segundo. Pienso que es muy cierto que son falsas tanto la afirmación (4) del primer argumento como la (3) del segundo. Mas no creo que sea muy sencillo ver por qué lo son. Ciertamente, ambas son muy plausibles.

Para comenzar, creo que hay que conceder a quienes se inclinan a afirmar que «El rey de Francia es sabio» *no* es la misma proposición que «al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona, etc.», que hacemos un uso de «es la misma proposición que», según el cual aunque sea correcto decir que ambas son la misma proposición, *también* es correcto decir que *no* lo son. Esto está implícito en el propio lenguaje que he empleado: ¿cómo habría de ser correcto decir que *estas dos* son la misma proposición, si no fuese correcto decir «El rey de Francia es sabio» es *una* proposición y «al menos una persona es rey de Francia, etc.», *otra?* Sin embargo, no siempre ocurre que donde podamos decir con verdad «la proposición "—" es la misma que la proposición "—"» (siendo el primer *enunciado* entrecomillado diferente del segundo), podamos sustituir también las palabras *«es* la misma proposición» por las palabras «no es la misma proposición que». Por ejemplo, si uno de ambos enunciados es una traducción exacta en una lengua extranjera del otro, creo que la proposición obtenida por medio de esta sustitución sería ciertamente falsa. *Le roi de France est chauve* es la misma proposición que «El rey de Francia es calvo», y ciertamente sería incorrecto decir que *no* es la misma proposición, o que es diferente. Quien emplease el primer enunciado, en su sentido ordinario en un momento dado, para afirmar algo, haría ciertamente la *misma* afirmación o enunciado o proposición que quien al mismo tiempo emplease el segundo enunciado en su sentido ordinario para afirmar algo. Sería ciertamente erróneo decir que uno hacía una proposición o enunciado *diferente* del que hacía el otro, a pesar del hecho de que empleasen enunciados distintos. Mas no se podría decir lo mismo si uno afirmase «El rey de Francia es calvo» y el otro, *Une personne au moins est un roi de France, une personne au plus est un roi de France, et il η y a aucune personne qui soit un roi de France et qui ne soit pas chauve.* Aquí, aunque pudiésemos (como creo que podemos) decir que formulan la misma proposición o enunciado o afirmación empleando distintos enunciados, basándonos en que la infor-

mación transmitida, si sus enunciados son verdaderos, es exactamente la misma, con todo, no sería incorrecto decir que uno formula una proposición *diferente* de la formulada por el otro. Quien presentase el enunciado francés como traducción del castellano, haría una traducción ciertamente *incorrecta.* Pienso que siempre que podamos decir que un enunciado *no* es una traducción correcta del otro, podemos decir que expresa una proposición *diferente* de la que expresa el otro, aunque pueda ser totalmente correcto afirmar que expresa la misma proposición. Una vez más, siempre que, al emplear dos enunciados entrecomillados diferentes en dos lugares distintos, podamos formular una proposición verdadera del tipo «La proposición "—" implica y es implicada por la proposición " "», creo que también podemos formular la proposición verdadera correspondiente del tipo «la proposición " " es una proposición distinta de la proposición " "». Si dijésemos «la proposición "El rey de Francia es calvo" implica y es implicada por la proposición "Le roi de France est chauve"», ciertamente estaríamos usando mal la expresión «implica y es implicado por». Es ciertamente incorrecto decir que «El rey de Francia es calvo» es una proposición diferente de *Le roi de France est chauve,* y por tanto, también lo es decir que tenemos aquí un ejemplo de *dos* proposiciones lógicamente equivalentes o *dos* proposiciones que se implican entre sí. Pero si decimos «La proposición "el rey de Francia es calvo" implica y es implicada por *Une personne au moins est un roi de France, une personne au plus est un roi de France, et il n'y a aucune personne qui soit un roi de France et qui ne soit pas chauve*», usamos «implica y es implicado por» de un modo totalmente correcto, ya que también es correcto decir que tenemos aquí un ejemplo de *dos* proposiciones diferentes cada una de las cuales implica *la otra.* Me parece que también afecta a otras dos expresiones de uso frecuente esta ambigüedad de la expresión «es la misma proposición que». De acuerdo con ello, en muchísimos casos en que (entrecomillando un enunciado tras las palabras «la proposición» la primera vez que aparecen y, un enunciado diferente, la segunda) podemos decir con verdad «la proposición " " es la misma que la proposición ' "», también podemos afirmar «La proposición " " *no* es la misma que la proposición " "». En muchísimos casos en que no es incorrecto decir de un enunciado que «significa lo mismo que» otro, tampoco es incorrecto decir que uno de ellos *no* «significa lo mismo que» el otro. Además, en muchísimos casos en los que no es incorrecto decir de un enunciado dado que es «simplemente otro modo de decir» que tal y cual, tampoco es incorrecto decir exactamente del mismo enun-

ciado que *no* es simplemente otro modo de decir tal y cual, a pesar del hecho de que en ambos casos el enunciado empleado para expresar el «tal y cual» en cuestión sea exactamente el mismo. En los tres casos, dudo que se puedan dar reglas precisas que establezcan la diferencia entre los casos en que es correcto afirmar ambas cosas aparentemente contradictorias y aquellos en que no. Evidentemente, para que podamos decir que expresan la *misma* proposición dos enunciados de los que también se *puede* afirmar que expresan proposiciones distintas, hay que satisfacer la condición *necesaria* de que las proposiciones se impliquen mutuamente.

Pero dudo que esta condición sea *suficiente* para poder decir eso. Cuando, teniendo ante nosotros dos *enunciados* diferentes, podemos decir que tenemos *dos* proposiciones, no es correcto decir que esas dos proposiciones son la misma a menos que las condiciones que son necesarias y suficientes para una de ellas sean precisamente las mismas que las que lo son para la otra. En muchos de los casos en que se satisface esta condición, podemos decir acertadamente, pienso yo, que son la misma proposición, pero dudo que podamos hacerlo en todos los casos. Por otra parte, si tenemos dos enunciados, como T y U, de los que podamos decir correctamente (como creo) que expresan la misma proposición o que tienen el mismo significado, creo que una condición *suficiente* para que sea también correcto decir que expresan distintas proposiciones o que *no* tienen el mismo significado, es que podamos decir que, para quienes comprenden el idioma o idiomas que hacen al caso, la audición o lectura de uno de los enunciados suscita en la mente del que oye o lee ideas que la otra no despierta. Pienso que difícilmente se podrá negar que para aquellos que comprenden el castellano, el oír o leer U, en general, despertará en su mente ideas que no suscitará el oír o leer T, por la misma razón por la que es correcto decir que se puede *dar una definición* de T por medio de U; i. e., U menciona separadamente un número total de conceptos y objetos mayor que T. Creo que esto constituye una justificación suficiente para decir que *en cierto sentido* U *no* «significa lo mismo» que T, *ni* «expresa la misma proposición». Pienso que es esto el elemento de verdad contenido en el argumento tan usado, de que dos enunciados dados *no* «significan lo mismo», ya que cuando entendemos uno de ellos, «lo que pensamos» no es lo mismo que lo que pensamos cuando entendemos el otro. Mas lo que pasan por alto frecuentemente quienes emplean este argumento es que, aunque podamos decir correctamente, por esta razón, que dos enunciados *no* «significan lo mismo», puede ser perfectamente correcto decir en otro sentido, quizá más importante,

que *significan* lo mismo. Considero que el hecho de que un enunciado sugiera por regla general a quien lo oye ideas que otro distinto no despierta (aunque en cierto sentido tenga igual significado) es condición *suficiente* para poder decir que la proposición expresada por uno de los enunciados es distinta de la expresada por el otro. Pero, sin embargo, dudo que ese hecho constituya una condición *necesaria* para poder decirlo. Considérense los dos enunciados «El sol es mayor que la luna» y «La luna es menor que el sol». Ciertamente, no es incorrecto decir que ambos enunciados son modos diferentes de expresar la misma proposición y que tienen el mismo significado. Sin embargo, dudo que sea incorrecto decir que «El sol es mayor que la luna» es una proposición, y «La luna es menor que el sol», otra diferente. Vale la pena señalar que si tuviésemos que traducir al castellano *Le soleil est plus grand que la lune* sería totalmente incorrecto traducirlo por medio del segundo de los enunciados en lugar de por el primero. Creo que tampoco es incorrecto decir: «La proposición que afirma que el sol es mayor que la luna implica y es implicada por la proposición que afirma que la luna es menor que el sol: estas *dos* proposiciones son lógicamente equivalentes». Por el contrario, sería francamente incorrecto decir «la proposición *le soleil est plus grand que la lune* implica y es implicada por la proposición "el sol es mayor que la luna"», o decir que tenemos en este caso dos proposiciones lógicamente equivalentes. Sin embargo, no creo que podamos decir que el enunciado «El sol es mayor que la luna» suscite en la mente ideas no despertadas por el enunciado «la luna es menor que el sol», ni que este último suscite en la mente ideas no suscitadas por el primero.

Por tanto, pienso que hay que aceptar que están en lo cierto quienes se inclinan a decir que P y Q son falsas, en la medida en que afirman solamente que no es incorrecto decir que la proposición expresada por U *no es* la misma que la expresada por T, y que no es incorrecto decir que T y U no tienen el mismo significado. Mas los argumentos que he dado para mostrar que P y Q son falsos, parecerían mostrar más que esto. En el primer argumento, (5) muestra que P y X no son ciertamente la misma proposición, pareciendo que esto es verdadero incuestionablemente, no sólo en el sentido de que no es incorrecto decir que no son la misma, sino en el sentido de que es completamente *incorrecto* decir que *son* la misma —que no hay ningún sentido según el cual se puede decir correctamente que son la misma—. De un modo semejante, en el segundo argumento, cuando (4) afirma que «la proposición "el rey de Francia es sabio" implica y es implicado por "al menos una

persona es rey de Francia, a lo sumo, etc."», *no* es la misma proposición que «"El rey de Francia es sabio" implica y es implicado por "el rey de Francia es sabio"», parece que esto es incuestionablemente verdadero no sólo en el sentido de que no es incorrecto afirmarlo, sino en el sentido de que sería totalmente incorrecto decir que *son* lo mismo. En ambos casos, no es fácil ver cómo pueda ser incorrecto decir que las proposiciones en cuestión son la misma, si no es incorrecto decir que «El rey de Francia es sabio» es la misma proposición que «al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo, etc.». El problema es: Si es claramente *incorrecto* decir que P y X son la misma proposición, así como las que el paso (4) del segundo argumento afirma que *no* son la misma, ¿acaso puede ser correcto decir que «el rey de Francia es sabio» es la misma proposición que «al menos una persona es rey de Francia, etc.»? Estoy convencido de que puede serlo, pero debo confesar que soy incapaz de señalar dónde está la falacia en estos argumentos que muestran que lo que afirman P y Q es ciertamente incorrecto.

Considero evidente que hay una falacia en los argumentos, ya que si no la hubiese, *ninguna* definición sería correcta. Considérese, por ejemplo, la siguiente definición de «ser viuda»: «es viuda» no significa ni más ni menos que «fue en algún momento esposa de un hombre que ahora está muerto, no siendo ahora esposa de nadie». Creo que esto constituye claramente una definición correcta de uno de los modos de usar correctamente en castellano la expresión «es viuda». Evidentemente, es correcto decir El enunciado «La reina Victoria enviudó en 1870» no significa ni más ni menos que en 1870 la reina Victoria era esposa de un hombre que murió entonces, y no era esposa de otro. Sin embargo, no puede decirse que esta proposición que acabo de escribir, sea la misma que: El enunciado «La reina Victoria enviudó en 1870» no significa ni más ni menos que la reina Victoria enviudó en 1870. Ciertamente, tampoco puede ser correcto decir que la proposición «la proposición que afirma que la reina Victoria enviudó en 1870 implica y es implicada por la proposición que afirma que en 1870 la reina Victoria era esposa de un hombre que murió entonces, no siendo esposa de otro» es la misma proposición que «la proposición que afirma que la reina Victoria enviudó en 1870 implica y es implicada por la proposición que afirma que la reina Victoria enviudó en 1870». Pero el hecho de que no se puedan afirmar correctamente ninguna de estas dos cosas no es incompatible con la proposición que dice que la proposición «La reina Victoria enviudó en 1870» es la misma que «en 1870, la reina Victoria era esposa de un hom-

bre que murió entonces, no siendo esposa de otro», aunque no pueda explicar *por qué* no son incompatibles con esta proposición.

Por tanto, considero correcto lo que he descrito como Prop. II de la teoría de Russell de las descripciones. A saber, el enunciado de que son verdaderas un gran número de proposiciones que se asemejan, en aspectos que se ha especificado, a la proposición «El enunciado "El rey de Francia es sabio" no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio; y quien afirme que es así, dará una definición del significado del enunciado "El rey de Francia es sabio"».

Creo que[4] debe haber sido este enunciado de la teoría de las descripciones el que llevó a Ramsey a decir elogiosamente que explica *exactamente* la relación múltiple entre realeza, Francia y sabiduría que se expresa con «El rey de Francia es sabio». Pienso que si se nos dice que el enunciado «El rey de Francia es sabio» no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio, este enunciado, si es verdadero (como he alegado que es) explica exactamente en qué consiste la relación múltiple vigente entre realeza, Francia y sabiduría cuando afirmajnos que el rey de Francia es sabio. Creo que es un gran mérito de la teoría de las descripciones de Russell el haber señalado (por primera vez, que yo sepa) que en gran número de enunciados, semejantes en ciertos aspectos a «El rey de Francia es sabio», se puede dar una explicación semejante a ésta, *mutatis mutandis*, de lo que afirmamos si los empleamos para afirmar algo.

Ahora bien, creo que habría que señalar que de este enunciado, que llamo la Proposición II de la teoría de las descripciones, no se *sigue* que «El rey de Francia es sabio» no signifique ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio. La Proposición II afirma que son verdaderas un gran número de proposiciones-Δ. Pero de esto no se sigue que sea verdadera cualquier proposición-Δ particular. La cuestión hubiese sido completamente diferente si Russell, o Whitehead y Russell, nos hubiesen presentado* en alguna parte al hablar de «descripciones», una proposición *universal* verdadera en el sentido de que *todas* las proposiciones-Δ que satisfacen ciertas condiciones específicas, son verdaderas. Habría que especificar unas condiciones tales que de esta proposición universal se *siguiese* que la proposición-Δ «El enunciado "El rey de Francia es sabio" no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo

sumo una, etc.», es verdadera, y de un modo semejante por lo que respecta a cualquier otra proposición verdadera. Mas no veo que se nos haya suministrado nunca una proposición universal verdadera de este tipo. Para dar con tal proposición universal sería necesario, según me parece, hacer dos cosas. Las proposiciones-Δ, tal como las he definido, son proposiciones sobre un enunciado que comienza con la palabra *«el/la»* seguida por un nombre en singular (con o sin adjetivo), y un enunciado, semejante —en ciertos aspectos que especifiqué— al enunciado hecho sobre la oración «El rey de Francia es sabio» por la proposición-Δ que acabo de mencionar. A mi parecer, hay muchos enunciados que comienzan con «e///a» seguido de un nombre en singular sobre los que *no* se puede formular una proposición-Δ verdadera. Tómense éstos como ejemplo: «El corazón bombea la sangre a las arterias», «La mano derecha suele manejarse mejor que la izquierda», «El triángulo es una figura a la que Euclides dedicó mucha atención», «El león es el rey de las fieras», o (para tomar un ejemplo del profesor Stebbing) «La ballena es un mamífero». Es obvio que parte del significado de cualquiera de estos enunciados no es (respectivamente) «a lo sumo un objeto es un corazón», «a lo sumo un objeto es una mano derecha», «a lo sumo un objeto es un triángulo», «a lo sumo un objeto es un león», «a lo sumo un objeto es una ballena». Aun cuando en cada caso se pudiese construir de un modo complejo (cosa que dudo) una proposición-Δ que fuese verdadera de esa oración, considero obvio que son ejemplos de usos de «*el/la*» (o de *«el* en singular», para emplear una expresión de Russell)*, muy diferentes de los que considera cuando habla de «descripciones definidas». Me parece que ha dado una explicación verdadera y más importante de un uso al menos de *«el* en singular» y quizá este uso sea como mucho el más común. Pero hay otros usos muy comunes para los que no sirve esta explicación. Si estoy en lo cierto al pensar que hay muchas oraciones que comienzan con «*el* en singular», sobre las cuales no hay *ninguna* proposición-Δ verdadera, entonces, para obtener una proposición *universal* verdadera en el sentido de que todas las proposiciones-Δ *de cierto tipo* sean verdaderas, tendríamos que encontrar una propiedad que distinga las oraciones que comienzan con *«el* en singular» sobre las que hay alguna proposición-Δ verdadera, de aquellas sobre las que no hay ninguna. Es decir, una propiedad *distinta* del mero hecho de que

*** La expresión de Russell es «*the* in the singular». La precisión del número no es necesaria en castellano, donde disponemos de formas específicas. Sí lo es, sin embargo, la especificación de géneros contenidos en una sola forma gramatical en inglés. *(N. del T.)***

alguna proposición-Δ es verdadera de cada una de las oraciones en cuestión. Si pudiésemos encontrar tal característica, llamémosla Φ, podríamos formular la proposición universal verdadera: Hay alguna proposición-Δ verdadera de *Todas* las oraciones que comienzan con *«el* en singular» y que poseen la característica Φ. Gracias a Φ, de esta proposición universal se podría deducir que *alguna* proposición-Δ es verdadera de la oración «El rey de Francia es sabio». Pero dudo que se pueda encontrar tal propiedad. Aunque se pudiese, no creo que Russell la haya mencionado en ninguna parte de los *Principia.* Pero, aún se requeriría algo más para encontrar una proposición universal de la que se siguiese que el enunciado «El rey de Francia es sabio» no significa ni más ni menos que al menos una persona *es rey de Francia,* a lo sumo una persona es *rey de Francia, y* no hay nadie que *siendo rey de Francia* no sea sabio, o cualquier otra proposición-Δ verdadera. De hecho, necesitaríamos una regla universal que nos dijese para cualquier expresión distinta del tipo «El tal y cual» (de la que fuese verdadera *alguna* proposición-Δ), *qué* expresión debe seguir a las palabras «al menos uno», «a lo sumo uno» ν «no hay» para obtener una oración que exprese una proposición-Δ verdadera. La facilidad con que se puede cometer un error a este respecto queda puesta de manifiesto por el hecho de que el propio Russell pensó —falsamente, como he intentado mostrar— que el enunciado «El enunciado "El autor de *Waverley* fue escocés" no significa ni más ni menos que al menos una persona *escribió Waverley,* a lo sumo una persona *escribió Waverley,* y no hay nadie que haya *escrito Waverley* sin ser escocés» era una proposición-Δ verdadera. Para obtener una oración que exprese una proposición-Δ verdadera, en este caso, necesitamos sustituir «escribió» por alguna otra palabra. Considero que es totalmente imposible dar cualquier regla general que nos asegure contra errores de este tipo. Por tanto, no creo que sea posible encontrar una proposición *universal* en el sentido de que *todas* las proposiciones-Δ de cierto tipo sean verdaderas.

Por tanto, pienso que quizá sólo- mediante un uso estrecho del lenguaje se puede decir que la teoría de las descripciones explica exactamente la relación que decimos se mantiene entre realeza, Francia y sabiduría, si afirmamos que el rey de Francia es sabio. La teoría de las descripciones, diría yo, consta solamente de proposiciones generales. Pero las proposiciones generales pi eden ser de dos tipos que podríamos llamar *universales* y *existenciales.* No pienso que contenga, o pueda contener, alguna proposición universal de la que se siga (por lo que respecta a *cualquier* proposición-Δ verdadera) que esa proposición es verdadera. Y de la pro-

posición existencial que afirma que son verdaderas un gran número de proposiciones-Δ, no se seguirá que sea verdadera una cualquiera de ellas. Pero, aun cuando la teoría de las descripciones sólo nos presente, como creo, un enunciado del tipo «un gran número de proposiciones-Δ son verdaderas», y no una proposición universal del tipo «Todas las proposiciones-Δ que tienen la propiedad Φ son verdaderas», creo que es tan útil e importante como si nos hubiese suministrado dicha proposición universal. El enunciado que afirma que son verdaderas un gran número de ellas basta para sugerir que dondequiera que encontremos una oración encabezada por *«el/la»*, será prudente considerar si es o no una de aquellas sobre las que se puede formular una proposición-Δ, y si, por tanto, se le aplican las consecuencias que se derivan de ello. Una vez que la teoría de las descripciones sugiere este problema, creo que es fácil ver en casos particulares, tanto que una oración dada es una de aquellas de las cuales es verdadera *alguna* proposición-Δ, como *cuál* es esa proposición-Δ. Pienso que sólo en este sentido puede decirse que esta teoría de las descripciones nos dice que «El rey de Francia es sabio» no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio.

III. ¿Hay algún otro enunciado de la «teoría de las descripciones» que sea a la vez verdadero e importante? Creo que hay uno al menos. Pero resulta muy difícil ver con claridad qué hay de cierto en lo que ahora voy a discutir, y es muy fácil que me equivoque.

La Proposición II nos ha dicho que en un gran número de casos en que tenemos oraciones que comienzan por *«el/la»* seguido de un nombre (con o sin adjetivo), hay alguna proposición-Δ que es verdadera de esa oración. Supongamos ahora que hemos encontrado tal oración, de la que es verdadera alguna proposición-Δ, y hemos encontrado también alguna proposición-Δ que es verdad de ella. Tenemos, pues, una respuesta correcta al problema: ¿Cuál es el significado de esta oración? Así, por ejemplo, una respuesta correcta a la pregunta: ¿Qué significa «el rey de Francia es sabio»?, es «Significa que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una, etc.» Pero una vez obtenida una respuesta correcta al problema: ¿Cuál es el significado de toda esta oración en conjunto?, podemos desear plantear otro problema; a saber: ¿Cuál es el significado de esta parte suya que consta de las palabras «El rey de Francia»? Este problema, como es natural, ha interesado a Rus-

sell, quien ha hablado mucho sobre él. No hay duda de que si una proposición-Δ es verdadera del enunciado «El rey de Francia es sabio», entonces las palabras o expresión «El rey de Francia» constituyen lo que llamaríamos una «descripción definida». Las palabras correspondientes de una oración de la que es verdadera una proposición-Δ serían denominadas también por él una «descripción definida». Por ejemplo, en la oración «El primer presidente de los Estados Unidos llamado "Roosevelt" practicó la caza mayor» las palabras «El primer presidente de los Estados Unidos llamado "Roosevelt"» sería una «descripción definida», supuesto que haya, como creo, alguna proposición-Δ verdadera de esta oración. Una cosa que no está clara sobre el uso que hace de la expresión «descripción definida» (o «descripción» en los *Principia)* es si una expresión que es una «descripción definida», cuando se usa al modo en que se usa en una oración de la cual es verdadera una proposición-Δ, ha de llamarse también o no una «descripción definida» si en otra oración (suponiendo que fuese posible) se usase de un modo diferente. ¿Acaso afirma que el que una expresión sea una «descripción definida» significa tan sólo que se usa *a veces* de un modo particular, de manera que una expresión que se use así *siempre* será una «descripción definida», aun cuando no se use así? ¿O acaso puede ser una «descripción definida» la misma expresión cuando se usa de un modo, y *no* cuando se usa de otro? Sea como sea, Russell se interesa ciertamente por el problema del significado que tienen tales expresiones *cuando* se emplean en oraciones de las que es verdadera alguna proposición-Δ.

Supone que su teoría de las descripciones da una respuesta a este problema distinta en importantes aspectos de lo que tanto él como otros filósofos habían esgrimido anteriormente como respuesta correcta. Esto aparece con toda claridad ya en el primero de sus escritos en el que expone las opiniones que luego expresaría bajo el título «Descripciones». En este artículo primitivo de *Mind,* titulado «On Denoting»[14], emplea el nombre «expresiones que denotan» como sinónimo de «Descripciones» en el sentido amplio de los dos en que, como he señalado, usó luego «Descripciones»; i. e., incluyendo tanto lo que llamaría luego «descripciones definidas» como «indefinidas» o «ambiguas». Pero dice (página 481) que «Las expresiones que contienen "el/la" son con mucho más interesantes y difíciles que las expresiones con denotación», ocupándose principalmente de ellas. Señala algunas dificultades, que encuentra en las opiniones de Meinong y Frege sobre

14. ***Mind,*** **N. S., XIV, pág. 479.**

esas expresiones, y dice[15] que la teoría que él mismo defendía en un principio en *Principies of Mathematics,* muy distinta de la que defiende ahora, era casi la misma que la de Frege.

Ahora bien, considero evidente que este cambio de opinión surgió del hecho de haberse percatado de que, por ejemplo, «El rey de Francia es sabio» implica y es implicado por «al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio». Además, habiendo pensado que este hecho debía ser relevante para el problema del significado de «el rey de Francia», o (como dice en los *Principia)* que «al buscar la definición del uso» de tal símbolo «es importante observar el significado de las proposiciones en que aparece»[16]. Aparentemente, cuando escribió los *Principies* no se le había ocurrido que el hecho de que no pueda ser verdadera la proposición «El rey de Francia es sabio», a menos que como mínimo un hombre y a lo sumo uno sea rey de Francia, tiene que ser relevante para el problema del significado de «el rey de Francia». Tampoco se le había ocurrido, que yo sepa, a ningún otro filósofo. Creo que está clarísimo que el percatarse de su relevancia fue, al menos parcialmente, el origen del nuevo enfoque expresado por primera vez en «On Denoting» y contenido en los *Principia.* Mas *¿cuál es* el nuevo enfoque? ¿Y cómo se distingue del viejo?

Lo original en el nuevo enfoque es lo que los autores de los *Principia* tratan de exponer diciendo que una expresión tal como «El rey de Francia» se supone que no tiene significado tomada aisladamente, sino que sólo se define en ciertos contextos[17]. Más adelante, dicen que «no debemos intentar definir» tal expresión en sí misma, sino más bien «debemos definir las proposiciones» en que aparece. Se proponen[18] emplear el nuevo término «es un símbolo incompleto» como un modo abreviado de afirmar esto de una expresión dada. De acuerdo con ello declaran que las «descripciones» son «símbolos incompletos».

Ahora bien, cuando dicen que «no debemos intentar definir» una expresión como «El rey de Francia», tal como se emplea en la oración «El rey de Francia es sabio», supongo que la razón consiste en pensar que fracasaríamos necesariamente a la hora de intentar dar una definición *correcta.* Si fuese posible conseguir una definición correcta, parece que no tendría que haber ninguna razón para que no intentásemos obtenerla. Pienso, por tanto, que sugie-

15. ***Ibid.*, pág. 480, n. 1.**
16. ***P. M.*, pág. 12, p. 67.**
17. ***Ibid.*, pág. 66.**
18. ***Ibid.*, pág. 67.**

ren la *imposibilidad* de dar una definición correda de esta expresión *por sí misma.* Cuando dicen que debemos definir las «proposiciones» en que aparece, pienso que lo que pretenden decir se podría expresar igualmente diciendo que debemos definir las *oraciones* en que aparece.

Pero ¿por qué sostiene Russell que aunque podamos definir una oración tal como «El rey de Francia es sabio», *no* podemos definir aquella parte de esta oración que consta de las palabras «El rey de Francia»? Al introducir un nuevo término técnico para estas expresiones que aparecen como parte de oraciones, y que no pueden ser definidas aunque puedan serlo las oraciones de que forman parte, da a entender que hay otras expresiones que siendo parte de oraciones, son definibles lo mismo que la oración entera. Ciertamente, parece ser así. Para poner un ejemplo ya utilizado: podemos definir la oración «La señora Smith es viuda», diciendo que significa «La señora Smith era antes esposa de alguien que ahora está muerto, no siendo ahora esposa de nadie». También podemos decir que *cualquier* enunciado del tipo «*x* es viuda» significa que la persona en cuestión era antes esposa de alguien que ahora está muerto, y que ahora no es esposa de nadie. Mas en este caso también parece totalmente correcto tomar la expresión «es viuda» en sí misma y decir «es viuda» significa «fue antes esposa de alguien que ahora está muerto, no siendo ahora esposa de nadie». En este caso, como en muchísimos otros, parece que podemos definir tanto oraciones en las que aparece una expresión dada como *también* la expresión misma. Esto, que parece posible en tantos casos, Russell dice que es *imposible* en el caso de expresiones como «El rey de Francia». *¿Por qué* es imposible? Si podemos definir «es viuda» *del mismo modo* que los enunciados en que aparece, ¿por qué no habríamos de poder definir «El rey de Francia» *del mismo modo* que las oraciones en que aparece?

Pienso que *hay* una buena razón para establecer esta distinción entre «El rey de Francia» tal como se emplea en la oración «El rey de Francia es sabio», y «es viuda» tal como se emplea en «La señora Smith es viuda». Esta distinción que voy a establecer es la única razón válida que veo.

Consideremos una definición de ia oración «El rey de Francia es sabio», *diferente* de la que hemos considerado hasta ahora. En lugar de considerar la proposición «El enunciado "El rey de Francia es sabio" no significa ni más ni menos que al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia, y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio», consideremos la proposición «El enunciado "El rey de Francia es sabio" no

significa ni más ni menos que hay alguien de quien son verdad las tres cosas siguientes: (1) que es rey de Francia, (2) que nadie más que él es rey de Francia, y (3) que es sabio». Esta última proposición es una definición de la oración en cuestión tan buena como la anterior. Además, en lugar de decir que es una definición *diferente,* tan válida como la otra, podemos decir si queremos con todo derecho que es la *misma definición* expresada de un modo diferente. Esto es así, porque basta una pequeña reflexión para patentizar que la proposición «al menos una persona es rey de Francia, a lo sumo una persona es rey de Francia y no hay nadie que siendo rey de Francia no sea sabio» implica y es implicada por «hay alguien de quien es verdad que es rey de Francia, que nadie más es rey de Francia, y que es sabio»: si la primera es verdadera, la segunda *debe* serlo también, y si la segunda es verdadera, la primera *debe* serlo también. Pienso que, como dije antes, en este caso es igualmente correcto decir una de estas dos cosas aparentemente contradictorias: Ésta es la misma proposición que aquélla; y estas *dos* proposiciones son lógicamente equivalentes. También es igualmente correcto decir de las dos *oraciones* dos cosas aparentemente contradictorias: Esta oración significa lo mismo que aquélla, sencillamente son dos modos diferentes de decir la misma cosa; y estas dos oraciones *no* tienen en absoluto el mismo significado, no son sencillamente dos modos diferentes de decir la misma cosa. En apoyo de la afirmación de que dos oraciones *no* tienen el mismo significado, y, por tanto, no expresan la misma proposición se puede señalar, por ejemplo, que la primera proposición es una conjunción de tres proposiciones *independientes,* mientras que la segunda, no. ¿Cómo podría la *misma* proposición ser ambas?

Consideremos, pues, la proposición (que es una definición): «El enunciado "El rey de Francia es sabio" no significa ni más ni menos que hay alguien de quien es verdad que es rey de Francia, que nadie más que él es rey de Francia y que es sabio». Si esto es cierto (como lo es) se sigue que podemos decir correctamente: El enunciado «El rey de Francia es sabio» significa lo mismo que el enunciado «Hay alguien de quien es verdad que es rey de Francia, que nadie más lo es, y que es sabio». Pero ahora parece que también podemos decir correctamente que en ambas oraciones las palabras «es sabio» significan lo mismo. Mas, puesto que las oraciones completas significan lo mismo y una parte de una significa lo mismo que una parte de la otra, parece natural concluir que la parte de una que resta cuando se substrae «es sabio» *debe* significar lo mismo que la parte de la otra que resta cuando se le subs-

trae «es sabio». Es decir, «El rey de Francia» significa lo mismo que «Hay alguien de quien es cierto que es rey de Francia, que nadie más lo es, y que...» Pero, ¿significan lo mismo estas dos expresiones? Creo que debemos responden No; ciertamente, no es así. Por una razón u otra, no podemos hacer con estas dos oraciones lo que podríamos hacer con «La señora Smith es viuda» y «La señora Smith fue antes esposa de alguien que ahora ha muerto, no siendo esposa de nadie ahora». Aquí podríamos substraer «señora Smith» de ambas oraciones y decir correctamente que lo que queda de una significa lo mismo que lo que queda de otra Allí no podemos decir que lo que queda de una oración al substraer «es sabio» significa lo mismo que lo que queda de la otra cuando se le substrae «es sabio». ¡Esto, a pesar del hecho de que las dos oraciones completas significan ciertamente lo mismo!

Ahora bien, según veo yo las cosas, si se toma un enunciado cualquiera que se pueda emplear para expresar el *definiens* en una definición correcta de «El rey de Francia es sabio», supuesto que la definición en cuestión no sea una definición del enunciado *sólo* porque arroje una definición de «es sabio» o «rey» o de «Francia», se encontrará siempre que *no* se puede decir que la parte del enunciado que resta tras substraer «es sabio» o aquella parte que tiene el mismo significado que «es sabio» tenga el mismo significado que la expresión «El rey de Francia». Creo que esto constituye una buena razón para afirmar, como supuse que Russell y Whitehead pretendían afirmar, que no se puede definir «El rey de Francia» (según este uso), aunque se puedan definir oraciones en que aparece esta expresión. Si es esto lo que quieren decir al afirmar que «El rey de Francia», según este uso, es un «símbolo incompleto», entonces pienso que no hay más remedio que admitir que es un símbolo incompleto.

En apoyo de mi pretensión de que quizá no podamos decir que la expresión «El rey de Francia», en esta oración, significa lo. mismo que la expresión «Hay alguien de quien es cierto que (1) es rey de Francia, (2) que nadie más lo es, y (3) que él», querría llamar la atención sobre el siguiente punto. No hay duda de que la expresión «El rey de Francia» se puede denominai* con propiedad, como hizo Russell, «una expresión que denota», si estamos de acuerdo con que una expresión pueda llamarse así si es el *tipo* de expresión que *podría* tener denotación y significado, aun cuando no los tenga realmente. Si una persona afirmase *ahora* que el rey de Francia es sabio, empleando la oración «El rey de Francia es sabio» sería correcto decir que «El rey de Francia» tal como él lo usa, aunque es una «expresión denotante», «no denota nada» o no

tiene denotación, ya que en el presente no hay rey en Francia Pero si un inglés hubiese usado en 1700 este enunciado para decir que el rey de Francia era sabio, hubiera sido correcto decir que «El rey de Francia» tal como lo usaba él, «denotaba» a Luix XIV, o, si estuviésemos en presencia de Luis, hubiese sido correcto señalarle y decir «la expresión "el rey de Francia" denota a esa persona». Se desprende del artículo «On Denoting» de Russell que una de las cosas que le han sumido en la confusión antes de haber llegado a la teoría expuesta en ese artículo (es decir, su «teoría de las descripciones») era la apariencia de que, en un caso como el del inglés diciendo en 1700 «El rey de Francia es sabio», la proposición habría versado «sobre» la *denotación* de la expresión «El rey de Francia»; es decir, sobre Luis, y *no* sobre el *significado* de la expresión, siendo él incapaz de ver cómo se relacionaba el significado con la denotación al formular tal proposición. Le parecía que su «teoría de las descripciones» resolvía este rompecabezas. Mas el punto que ahora deseo señalar es éste: En el caso de ese inglés de 1700 hubiese sido correcto decir que su expresión «El rey de Francia» *denotaba* a Luis XIV; pero si en lugar de eso hubiese dicho «Hay alguien de quien es cierto que es rey de Francia, que nadie más lo es y que él», ¿hubiese sido correcto decir que *esta* expresión «denotaba» a Luis? Pienso que no, lo cual me parece una buena razón para decir que su expresión «El rey de Francia» *no* habría «significado lo mismo» que esta otra expresión. Y, sin embargo, su oración completa «El rey de Francia es sabio» ciertamente habría «significado lo mismo» que la oración «Hay alguien de quien es verdad que es rey de Francia, que nadie más lo es y que es sabio», si se usase en aquel tiempo.

Mas, aunque creo que en el caso de oraciones semejantes a «El rey de Francia es sabio», por cuanto que se puede hacer sobre ellas una proposición-Δ verdadera, hay buenas razones para decir que no podemos definir la expresión del tipo «el tal y cual» con que comienzan, aunque podamos definir las oraciones en que aparecen esas expresiones, sin embargo no me parece tan claro que no podamos definir esas expresiones cuando se emplean en ciertas oraciones en las que no figuran al comienzo. Contrástese, por ejemplo, «El rey de Francia es sabio» con la oración «Hay una persona que es el rey de Francia», o «Esa persona es el rey de Francia», tal como podría haber sido usada por un inglés señalando a Luis XIV en 1700. Aquí creo que podemos decir que «es el rey de Francia» «significa lo mismo» que «es una persona de la que es cierto tanto que es rey de Francia como que nadie sino él lo es». Si es así, pienso que tenemos que decir que, según este uso, «El

rey de Francia» *no* es un símbolo incompleto, aunque lo *sea* cuando comienza una oración sobre la que se puede formular una proposición-Δ. No me parece paradójico decir que ambos usos son diferentes, e incluso decir que, con este uso, «El rey de Francia» nunca ha denotado a nadie, aunque sí con otros.

Sea como sea, me parece que hay una buena razón para decir que en el caso de oraciones sobre la que es verdadera alguna proposición-Δ, la expresión del tipo «el tal y cual» con que comienza dicha oración, no se puede definir nunca, aunque sí se puedan las oraciones en que aparece. El enunciado que afirma que es así, creo que se podría considerar como una tercera parte importante de la «teoría de las descripciones de Russell».

Quizá haya otros enunciados que merezcan ser considerados parte de la teoría, que sean también importantes, o incluso quizá *tan* importantes como estos tres que he señalado. Pero me parece que estos tres enunciados, ninguno de los cuales, que yo sepa, ha sido formulado antes por ningún filósofo, se bastan por sí mismos para justificar la alta valoración en que Ramsey tiene a la teoría Esos tres enunciados son:

I. Son verdaderas un número enorme de proposiciones-Γ.

II. Son verdaderas un número enorme de proposiciones-Δ.

III. Por lo que respecta a toda oración sobre la cual es verdadera una proposición-Δ, la expresión, del tipo «el tal y cual», con que comienza, no se puede definir *por sí misma,* aunque puedan serlo las oraciones en que aparece.

IX

CUATRO FORMAS DE ESCEPTICISMO

Quiero discutir en esta conferencia cuatro puntos de vista filosóficos, que puede decirse que constituyen cuatro formas de escepticismo. Todos estos puntos de vista consisten en sostener que ningún ser humano ha conocido nunca con completa certeza nada que pertenezca a una *clase* dada de cosas; sólo difieren entre sí por la clase de cosas que consideran.

Desearía que nadie se confundiese por el uso que hago de la palabra «cosa» en el enunciado de arriba. No la empleo en el sentido en el que este lápiz y esta hoja de papel son «cosas». La empleo en el sentido utilizado, por ejemplo, al decir «Tengo pocos conocimientos de historia de América, mas hay dos *cosas* que sí sé; a saber, que Washington fue el primer presidente de Estados Unidos, y que Lincoln era presidente durante la Guerra Civil». Me parece que este uso de «cosa» constituye una expresión del idioma vulgar perfectamente correcta, y tengo la intención de continuar usando la palabra de este modo. Pero, como es obvio, constituye un uso de la palabra muy distinto de aquel según el cual son «cosas» las mesas y las sillas: nadie diría que «*el que* Washington fue el primer presidente de Estados Unidos» es una «cosa» en el mismo sentido en que lo es este lápiz.

A primera vista parecería como si, de acuerdo con este uso, «cosa» fuese un mero sinónimo de «hecho», y por tanto, como si en lugar de hablar de cuatro tipos de «cosas», hubiese podido haber hablado igualmente de cuatro tipos de *hechos*. Es un hecho que Washington fue el primer presidente de Estados Unidos, y no hay nada extraño en este uso de la palabra «hecho». Mas el uso de «cosa» que me ocupa en este momento no se limita al uso según el cual tiene sentido decir, por ejemplo, «Sé con certeza que el sol es mayor que la luna», sino que también engloba aquel otro uso según el cual tiene sentido decir «Que el sol sea mayor que la luna es una cosa que *nadie sabe con certeza*». Además, como veremos,

una de las cuatro formas de escepticismo que me ocupan sostiene que es verdadera esta última proposición. Aunque tal vez carezca de sentido, ya que su falsedad es obvia, con todo no carece de sentido, puesto que si sustituyésemos la palabra «cosa» por la palabra «hecho» en esa oración, entonces sí que obtendríamos un enunciado sin sentido. Considérense las palabras «Que el sol es mayor que la luna constituye un *hecho* que nadie conoce con certeza». Aquí, la proposición «Que el sol es mayor que la luna constituye un hecho» equivale lógicamente a la proposición «El sol es mayor que la iuna». Mas la proposición «Nadie sabe con certeza que el sol es mayor que la luna» equivale lógicamente a la proposición «Es posible que el sol no sea mayor que la luna». Por tanto, la combiración de ambas nos da «El sol es mayor que la luna, mas es posible que no lo sea» o «Es un hecho que el sol es mayor que la luna, aunque tal vez no lo sea». Esto constituye un tipo particular de sinsentido, como «Ahora estoy sentado, pero tal vez no lo esté» o como «Ahora estoy sentado, pero no creo que lo esté». Sin embargo, quien diga «Que el sol sea mayor que la luna es una *cosa* que nadie conoce con certeza», aunque pueda decir algo sin sentido, no expresa *este tipo* de sinsentido. Por tanto, se sigue que en esta oración «cosa» no es un mero sinónimo de «hecho»; en esta oración la palabra «hecho» no puede sustituir a la palabra «cosa» sin cambiar el significado de la oración.

Una vez percatados de que la palabra «cosa», según este uso, no es un sinónimo de «hecho», es natural sugerir que tal vez sea sinónimo de «proposición». Mas creo que tampoco es así por la siguiente razón. Es evidente que «no sé si el sol es mayor que la luna» equivale lógicamente a «No sé si *es verdadera* la proposición que dice que el sol es mayor que la luna». Pero no considero que sea correcto usar en nuestro idioma la expresión «No conozco la proposición que dice que el sol es mayor que la luna» con el mismo significado que esto último o con el mismo significado de algo equivalente a esto último. En este aspecto, nuestro uso de la palabra «conocer» difiere de nuestro uso de la palabra «creer». Si alguien cree una proposición dada ρ, podemos decir correctamente también que cree que ρ es verdadera; pero del hecho de que un muchacho *conozca* la quinta proposición de Euclides, no se sigue en absoluto que conozca que esa proposición es *verdadera.* Por tanto, no podemos sustituir correctamente «Que el sol es mayor que la luna es una *cosa* que conozco» por «Que el sol es mayor que la luna es una *proposición* que conozco», ya que la primera equivale lógicamente a «... es una proposición que sé *que es verdadera*», mientras que la segunda, no. Puedo «conocer» una proposi-

ción dada en el sentido de estar completamente familiarizado con ella, y, sin embargo, *no* conocer que es verdadera. Pienso que podemos decir que el uso de «cosa» que nos ocupa es tal que la expresión «Que el sol es mayor que la luna es una *cosa* que nadie conoce con certeza» es una abreviatura de «... es una proposición cuya *verdad* nadie conoce con certeza». Mas, por lo que respecta a ese uso, no podemos sustituir siempre sin más la palabra «cosa» por la palabra «proposición», ya que no es correcto el uso de una expresión de tipo «conozco la proposición p» como abreviatura de la expresión correspondiente del tipo «conozco que la proposición ρ es verdadera»*.

Suponiendo que esté claro cómo empleo la palabra «cosa», podemos decir que uso el término «escepticismo» de modo que deba ser tenido por «escéptico» quienquiera que *niegue* que conozcamos alguna vez con certeza «cosas» de cierto tipo. Creo que este uso de las palabras «escepticismo» y «escéptico» es correcto. Pero merece la pena considerar que, si es así, entonces decir que alguien es escéptico acerca de cierto tipo de cosas, o que sostiene ciertas formas de escepticismo, no implica necesariamente que *dude* sobre nada. Creo que merece la pena señalarlo, ya que muchas personas parecen suponer con mucha frecuencia que la duda es esencial en cualquier forma de escepticismo. Pero si no me equivoco en mi uso de la palabra, es obvio que eso es erróneo. Quien *niegue* que conozcamos con certeza cosas de cierto tipo, como es natural, no precisa sentir ninguna duda sobre lo que afirma; a saber, que ningún ser humano conoce nunca con certeza una cosa del tipo en cuestión. De hecho, muchos de los que han formulado este tipo de negación parecen no haber sentido ninguna duda en absoluto relativa a que estaban en lo cierto: han sido tan dogmáticos a este respecto como cualquier dogmático. Además, de un modo bastante curioso, quien niegue que conozcamos con certeza cosas de cierto tipo, no necesita necesariamente Sentir ninguna duda sobre las cosas *particulares* del tipo en cuestión. Quien como Bertrand Russell crea con la mayor seguridad que nunca sabe con certeza que está sentado, puede sentirse seguro, sin sombra de duda, de que está sentado, en miles de ocasiones. Sin embargo, creo que la opinión de que nunca conoce con certeza cosas de este tipo puede denominarse correctamente una forma de escepticismo —escepticismo relativo a nuestro conocimien-

En castellano sería mejor decir «*Sé* que la proposición *ρ* es verdadera», dejando el uso de «conocer» para el sentido de «estar familiarizado con» en «*conozco* la proposición *p*», pero hemos preferido la versión dada para mantener el paralelismo con el inglés, donde «*know*» funciona con ambos matices. *(N. del T.)*

to de cosas de este tipo. Por lo que respecta a las cuatro formas de escepticismo de que me ocupo, ocurre que quienes las han sostenido no han sentido en ningún momento ninguna duda relativa a las cosas pertenecientes a la clase de cosas que según ellos nadie conoce con certeza. Aun cuando, en alguna ocasión particular, tal persona recuerde su opinión filosófica de que tales cosas no han sido conocidas nunca con certeza, y de acuerdo con ello digan muy sinceramente, por ejemplo, «No sé con certeza si estoy sentado en este momento», no se sigue en absoluto que dude en último término de que está sentado. Es cierto que si realmente cree que no conoce con certeza que está sentado puede decirse también con verdad que *considera dudoso* que lo esté. Pero del hecho de que crea sinceramente que considera dudoso que lo esté, ciertamente no se sigue que *dude* de que lo está. Creo que la opinión ordinaria de que la duda es esencial para el escepticismo surge de la opinión equivocada de que si alguien cree sinceramente que algo es dudoso, debe dudar de ello. En el caso de opiniones filosóficas sinceras me parece evidente que no es así. Lo único que considero *necesario* para llamar a alguien con propiedad escéptico respecto a nuestro conocimiento de cierto tipo de cosas, es que sostenga sinceramente la opinión de que tales cosas son siempre dudosas, lo cual se puede hacer sin dudar en absoluto de que tales cosas sean siempre dudosas y sin dudar nunca tampoco sobre alguna cosa particular de esa clase. Hay, por tanto, un tipo de escepticismo *compatible* con una ausencia total de duda sobre cualquier tema. Pero, naturalmente, aunque es compatible con una ausencia total de duda, también es perfectamente compatible con la duda. Quien sostenga sinceramente que cierto tipo de cosas son siempre dudosas *puede* dudar no obstante de si esta opinión es correcta: no precisa ser dogmático necesariamente acerca de esto. Además, a veces *puede* dudar realmente sobre cosas particulares de ese tipo. Lo único que creo que es cierto es que no *necesita* tener ninguna duda de alguna de estas cosas: del hecho de que sostenga que todas las cosas de cierto tipo son dudosas no se sigue lógicamente que tenga dudas en absoluto. A todos los efectos, esté o no en lo cierto, deseo que se comprenda claramente que empleo el término «escepticismo» de tal modo que lo único necesario para que un hombre sea escéptico, en este sentido, respecto a nuestro conocimiento de cierto tipo de cosas, es que mantenga la opinión (dudosa o no) de que ningún ser humano conoce nunca con certeza una cosa del tipo en cuestión. Me ocuparé sólo del escepticismo entendido en este sentido.

Creo que las cuatro formas de escepticismo de que voy a ocuparme han sido todas ellas mantenidas en el pasado, y continúan siendo sostenidas por bastantes filósofos. Pero sólo emplearé ejemplos de dos libros de Russell: su *Analysis of Matter*[1] y el libro que en la edición inglesa se titulaba *An Outline of Philosophy,* y en la americana *Philosophy.* Cuando escribió estos libros, Russell sostenía, según me parece, que ningún ser humano había conocido nunca con certeza algo perteneciente a los cuatro tipos de «cosas que voy a describir». Haré citas de esos libros para mostrar por qué pienso que opinaba así. Ahora bien, no puedo dejar de pensar en contra de Russell que yo mismo he conocido a menudo con certeza cosas de esas cuatro clases. Cuando dice que ningún ser humano ha conocido nunca tales cosas, creo que da a entender que yo tampoco, y que, por tanto, estoy equivocado al pensar que sí. ¿Está él en lo cierto al pensar que no, o lo estoy yo al pensar que sí? Naturalmente, si estoy en lo cierto al pensar que sí, considero que otras personas, incluso el propio Russell, las han conocido también; que todos ustedes, por ejemplo, han conocido con certeza muy, muy a menudo cosas pertenecientes a los tipos de los que afirma que ningún ser humano ha conocido nunca nada con certeza. Pero no deseo discutir si otras personas lo han hecho, ni tampoco el interesantísimo problema de *por qué* si yo las he conocido, también las han conocido otras personas. El problema que deseo plantear es simplemente si estoy en lo cierto al pensar que *sí* lo he hecho, o si lo está Russell al pensar que no.

Intentaré formular ahora cuáles son los cuatro tipos de cosas que según Russell nunca he conocido con certeza, siendo así que no puedo dejar de pensar que frecuentemente he conocido con certeza tales cosas.

(1) El primer tipo es éste. Según él, nunca he conocido con completa certeza nada en absoluto acerca de *mí mismo.* Según él, ni siquiera ahora conozco con certeza que estoy «teniendo un percepto blanco»[2] y nunca he conocido tal cosa. Esta opinión la sugie-

1. BERTRAND RUSSELL: *Analysis of Matter* y *An Outline of Philosophy,* Londres, Allen and Unwin, 1927. [De *Análisis de la Materia* hay traducción castellana, publicada en TAURUS, Madrid, 1969.]

2. Hay que señalar que en *Outline,* Russell emplea la palabra «percepto» en un sentido especial según el cual no todo lo que «se percibe» es un «percepto». He percibido, por ejemplo, todas las instancias de la palabra «el» que he escrito en este artículo. Sin embargo, ninguna de ellas es un «percepto» en el sentido de Russell por más que hayan sido «percibidas». Son objetos físicos y él no considera «perceptos» a los objetos físicos. Emplea la palabra «percepto» en el mismo sentido en que otros han usado la palabra «dato sensible», salvo que la palabra «dato sensible» implica naturalmente que los datos sensibles son dados, mientras que él parece opinar que esos «perceptos» no son «dados», o al menos que no es seguro que lo sean; opiniones dispares que no parece distinguir claramente.

re en dos pasajes diferentes de *Outline*. El primero es el de la página 171, donde habiendo planteado el problema de si tenía razón el señor Watson o Descartes por lo que respecta al «dominio del *minimum* de duda», llega a decir: «lo que conocería [Descartes] según su propio punto de vista, no es *"Yo* pienso", sino "hay pensamiento"... Traducir esto a *"Yo* pienso" supone mucho más de lo que un previo ejercicio del escepticismo debería haberle enseñado a poner en tela de juicio». Es decir, Russell afirma: «Su proposición *"Estoy* teniendo un percepto visual blanco" no es tan indubitablemente verdadera como la proposición "Hay un percepto visual blanco"; no es una proposición con un *minimum* de duda». Naturalmente, de esto se seguirá que «Estoy teniendo un percepto blanco» no es una cosa que conozca con completa certeza Lo mismo se da a entender en un pasaje posterior (página 214), donde dice que la diferencia entre dos proposiciones tales como «¡//αv un triángulo!» y «veo un triángulo» consiste solamente en que «*no estamos seguros de* su entorno». Dice que lo único *completamente* cierto, es algo común a ambos, a saber, algo que se podría expresar con propiedad con «Hay un triángulo visual», donde «Hay» significa lo mismo que *«Es gibt»* (página 216), y no *«Da ist»,* como en la segunda expresión. Es decir, «Estoy viendo un percepto blanco» engloba, además de algo completamente cierto, algo que no lo es.

(2) La segunda clase de cosas que parece dar a entender que nunca las he conocido con certeza, es aquella a la que se refiere como si incluyese todas aquellas cosas y sólo ellas que he recordado en algún momento. Es decir, da a entender que cuando parezco recordar en un momento dado, por ejemplo, que hace poco había «un percepto visual blanco», nunca sé con completa certeza que lo había Así, según él, ni siquiera sé con certeza ahora que haya existido hace poco un sonido «hace». Aún menos, naturalmente (ya que abarca también el primer punto) que haya oído tal sonido. Y menos aún (puesto que también incluye un tercer punto) que haya pronunciado algunas palabras en el pasado.

Esta opinión, creo que la da a entender en los siguientes lugares:

Tomemos en primer lugar un pasaje del *Analysis of Matter* (página 26). Dice allí: «La inferencia del recuerdo (que tiene lugar ahora) a lo recordado (que tuvo lugar en un momento anterior) me parece que es esencialmente semejante a las inferencias de la física Las razones para confiar en la memoria parecen ser del mismo tipo que las que hay para confiar en la percepción».

Ahora bien, ha insistido repetidamente en que las inferencias en la física no pueden suministrar una certeza completa. Por tanto,

pienso que cuando escribió esto aceptaba la implicación de que no puedo estar completamente seguro ni siquiera ahora de una cosa tal como que había un percepto visual hace un poco.

Mas se encuentra una exposición mucho más fuerte y clara de esta opinión en *Outline.* El pasaje en que plantea este enunciado fuerte aparece en el lugar mencionado antes (página 171), donde considera si está en lo cierto el doctor Watson o Descartes por lo que respecta «al dominio del *minimum* de duda». Aquí (página 174) emplea las palabras: «A menudo recordamos en sueños cosas que nunca han ocurrido; por tanto, a lo sumo, *podemos estar seguros* de nuestra experiencia momentánea, *no de algo que haya ocurrido, aunque sólo sea hace medio minuto*[3]. Antes de que podamos fijar nuestra experiencia momentánea como para hacer de ella la base de una filosofía, será ya pasado, *y, por tanto, incierta.* Cuando Descartes dijo "Pienso" pudo haber tenido certeza, pero en el momento en que dijo "luego soy" confiaba en la memoria, y *puede haber sido engañado».*

(3) El tercer tipo de cosas que según él nunca he conocido con certeza engloba las cosas que podría expresar en una ocasión particular señalando a una persona concreta y diciendo «esa persona está viendo algo», «esa persona está oyendo algo», «esa persona acaba de ver algo ahora precisamente» o «esa persona acaba de oír algo ahora precisamente»; más concretamente, «esa persona ve ahora o acaba de ver un percepto visual blanco» o «esa persona está oyendo o acaba de oír ahora el sonido "esa"».

Pienso que no hay ninguna duda de que Russell sostiene la opinión de que nunca sé con certeza nada por el estilo. En primer lugar aludiré a un pasaje del *Analysis,* del capítulo titulado «La Teoría causal de la Percepción» donde trata expresamente del problema: «¿De qué bases disponemos para inferir que nuestros perceptos y recuerdos no constituyen la totalidad del universo?» (página 200), Dice allí: «Alguien dice "Aquí está Jones", miráis en derredor y veis a Jones. Sería extraño suponer que las palabras oídas no tuviesen por causa una percepción análoga a la que tuvisteis al mirar en derredor. O bien dice vuestro amigo "escucha", y tras haberlo dicho, se oye un trueno lejano. Tales experiencias llevan irresistiblemente a la conclusión de que los perceptos *atrìbuidos a otras personas*[4] están asociados con perceptos que no tenéis, pero que son semejantes a los que tendríais si estuvieseis en su lugar». Creo que está claro que en los casos imaginarios a que se refiere

3. Subrayado mío. ***(G. M.)***
4. Subrayado mío. ***(G. M.)***

en los tres primeros enunciados se creerían o se conocerían cosas precisamente del tipo al que yo aludía. En el primer caso, si en el momento de ver a Jones, vieseis también a la persona que acababa de decir «Allí está Jones», creeríais o conoceríais algo que se expresaría normalmente señalando a la persona que lo dijo, afirmando a la vez «Esa persona acaba de tener un percepto visual que se parece a éste» —donde éste es el que estáis teniendo ahora al ver a Jones. En el segundo caso, si en el momento de oír el trueno lejano estáis viendo también al amigo que acaba de decir «Escucha», de modo semejante, o creéis o conocéis lo que se podría expresar señalando al amigo y diciendo «Esa persona acaba de oír un fragor sordo como éste». En estos casos, si Russell dijese, como dirá según veremos, que en *cualesquiera* circunstancias no conoceríais *con certezja.* que esa persona vio un percepto visual como éste, o que esta otra oye un fragor sordo como éste, creo que podemos concluir sin temor que diría que ninguno de nosotros conoce nunca con certeza nada que pertenezca a *alguno* de los tipos de los que he puesto ejemplos.

Mas por lo que respecta a la última frase de Russell, hay una ambigüedad importante sobre la que deseo llamar la atención. Dice que tales experiencias «conducen irresistiblemente» a cierta «conclusión». A saber, la conclusión de que «los perceptos que atribuimos a otras personas están asociados con perceptos que no tenemos, pero que son semejantes a los que tendríamos de estar en su lugar». De este modo de hablar es totalmente imposible deducir si lo que quiere decir es que cada una de esas experiencias conduce irresistiblemente a una conclusión distinta en cada caso, perteneciente a nuestra clase de cosas; a saber, la primera, a la conclusión «Esa persona acaba de ver un percepto visual como éste», y la segunda, a la conclusión «Esa persona acaba de oír un fragor sordo como éste», etc. O si, por el contrario, lo que quiere decir es que cierto número de experiencias semejantes *tomadas conjuntamente* conducen irresistiblemente a la *conclusión general: A veces* otras personas tienen perceptos que yo no tengo. Naturalmente, lo que afirma realmente no es ninguna de estas dos cosas. Con sus palabras da a entender —lo cual me parece ciertamente falso— que lo que llamáis «otras personas» son *perceptos vuestros propios;* i. e., que si digo ahora señalando al profesor Stace «Esa persona acaba de oír el sonido "Stace"», lo que yo llamo «esa persona» es un *percepto* mío propio —afirmo de un percepto visual mío que *tiene* un percepto auditivo del tipo «Stace». Esto es con toda seguridad absurdo. Quizá porque Russell se percata de que es absuhdo, usa la extraña expresión «otras personas están *asociadas*

con perceptos que no tenéis», cuando lo que parece querer decir es simplemente «otras personas *tienen* perceptos que no tenéis vosotros». No hay nada absurdo en decir que un percepto visual está *asociado con* uno auditivo, ni que otra persona *tiene* un percepto auditivo. Pero es absurdo decir que un percepto visual *tiene* un percepto auditivo. Quizá estos hechos patenticen la falsedad de «llamar» percepto a otra persona.

Pero este error cometido por Russell y su extraño uso de «está asociado a» con el significado de «tiene» no afecta a lo que ahora estoy tratando. Lo que ahora pretendo es llamar la atención sobre la diferencia entre la conclusión *general* «a veces otras personas tienen perceptos que no tengo yo, pero que son semejantes a perceptos que he tenido» y las conclusiones particulares del tipo «Esta persona acaba de tener un percepto que yo no tuve, si bien semejante al mío».

Deseo llamar la atención sobre esta diferencia, en parte porque el problema de si conocemos alguna vez con certeza la conclusión *general,* se confunde fácilmente, pienso yo, con el problema de si conocemos con certeza una conclusión *particular áe* tipo indicado. Quiero dejar muy bien sentado que según mi opinión conozco a menudo con certeza no sólo la conclusión general, sino también conclusiones particulares del tipo «Esta persona acaba de tener un percepto de este tipo». Llamo la atención sobre esto, en parte porque presumo, dado lo que dice Russell inmediatamente después que opina que la conclusión *general* es *más* cierta que *ninguna* conclusión particular del tipo en cuestión. De lo cual se seguiría, naturalmente, que según su punto de vista no conozco con absoluta certeza ninguna cosa particular del tipo que ahora nos ocupa, ya que el grado de certeza con el que conozco tal cosa es siempre, según él, inferior al grado de certeza con el que conozco la conclusión general.

Ahora bien, pienso que de muchas de las cosas que afirma Russell se deriva su tesis de que nunca conozco con completa certeza ninguna cosa de este tipo. Por ejemplo, inmediatamente después (página 205) dice: «*Podemos* estar equivocados en un caso dado». Aquí, claramente, la fuerza de «podemos» es la que tiene frecuentemente; i. e., dice: En *ningún* caso particular *conozco con certeza* que no esté equivocado. Además, precisamente ha dicho que «el argumento no es demostrativo» en ninguno de estos casos. Está claro que con «no es demostrativo» quiere decir lo que ha dicho en la página 200 al afirmar que «no tiene el tipo de fuerza que exigiríamos en matemática pura». Por tanto, dice que lo que da a entender al afirmar que un argumento no tiene este tipo de fuerza, es que su conclusión es *sólo* probable.

Pero veamos tres pasajes de *Outline* que parecen indicar claramente que ésta es su opinión.

El primero está en las páginas 8-10, en donde dice:

«Pregunto el camino a un policía y éste me responde: "La cuarta a la derecha y luego la tercera a la izquierda." Es decir, oigo ruidos y quizá al moverse sus labios vea lo que entiendo. Supongo que posee una mente más o menos como la mía, y que ha pronunciado estos sonidos con la misma intención que tendría yo si los hubiese pronunciado; concretamente, para comunicar una información. En la vida diaria todo esto no es una inferencia en sentido propio; es una creencia que surge en nosotros en una ocasión apropiada. Pero si se nos aprieta, tenemos que sustituir la creencia espontánea por una inferencia, y cuanto más examinamos la inferencia, más dudosa parece.» Concluye en la página 10 con las palabras «Con certeza, la inferencia relativa a la mente del policía *debe* ser incorrecta».

En estas palabras finales creo que por «debe» entiende lo mismo que antes; i. e., dice que en ningún caso semejante conoce nadie con certeza que el policía era consciente.

El segundo pasaje de *Outline* sobre el que deseo llamar la atención está en la página 157, en la que dice:

«Por el momento, daré por supuesto que podemos aceptar un testimonio con las debidas precauciones. En otras palabras, supondré que lo que oímos cuando, tal como creemos, nos hablan, tiene "significado" para el hablante y no sólo para nosotros. Se aceptará la suposición correspondiente a quien escribe. Esta suposición se examinará en una etapa posterior. De momento, señalaré simplemente que *es* una suposición y que quizá sea falsa, ya que parece que la gente nos habla en sueños y sin embargo, al despertar caemos en la cuenta de que habíamos inventado el sueño. Es imposible probar con un argumento demostrativo que no estamos soñando. Lo máximo a que podemos aspirar es a demostrar que es improbable.»

En este pasaje, me parece que Russell pretende claramente decir *tanto* que cuando en un caso particular creo o pienso que conozco «Esa persona quiere decir esto», *puedo* estar equivocado, i. e., que nunca conozco con certeza «Esa persona quiso decir esto», *como también* que nunca conozco con certeza ni siquiera la proposición general «A veces otras personas han querido decir algo». Cuando afirma que no puedo *probar* que esta proposición sea más que probable, pienso que quiere decir, como es usual, que *puesto que* no puedo probar que sea más que probable, se sigue que no *conozco con certeza,* que es verdad. Esto es así, ya que se trata del

lipo de cosa que, según él, no se puede *conocer con certeza* a menos que se pueda probar con un argumento demostrativo.

Finalmente citaré un pasaje del capítulo sobre «la validez de la inferencia» al que creo que debe haberse referido cuando en la página 157 dijo «Esta suposición será examinada en una etapa posterior», ya que no logro encontrar otro sitio en el que parezca examinar la suposición en cuestión.

Dice allí (página 278):

«La creencia en objetos externos es una reacción aprendida que se adquiere en los primeros meses de vida y de la que es deber del filósofo ocuparse como una inferencia cuya validez debe ponerse a prueba. Una pequeña reflexión pone de manifiesto que, lógicamente, la inferencia no puede ser demostrativa, sino, a lo sumo, probable. No es *lógicamente imposible* que mi vida pueda ser un largo sueño en el que sólo imagino todos los objetos que creo externos a mí. Si hemos de rechazar esta opinión, tenemos que hacerlo sobre la base de un argumento inductivo o analógico que nos puede suministrar una *certeza completa.* Percibimos a otras personas comportándose de un modo análogo a aquel según el cual nos comportamos nosotros, y suponemos que han tenido estímulos semejantes. Podemos oír a toda una muchedumbre exclamar "¡Oh!" en el momento en que vemos estallar un cohete, y es natural suponer que la muchedumbre también lo ha visto.» Concluye con las palabras «Sigue siendo posible... que no haya una muchedumbre viendo el cohete. Mis perceptos *pueden* ser lo único que ocurra en tales casos». De donde creo que da a entender claramente que en tales casos nunca conozco con certeza «Hubo otros perceptos como los míos que no me pertenecían», y mucho menos, por tanto, algo así como «Esa persona acaba de tener un percepto como el mío».

Pienso, por tanto, que está muy claro que Russell sostuvo cuando escribí ambos libros, no sólo que nunca conozco con certeza ninguna cosa del tipo que he formulado, sino también que nunca conozco con certeza ni siquiera la proposición general que afirma que algunas personas han tenido perceptos que no he tenido, pero que son como los míos, o incluso que ha habido perceptos distintos a los míos.

(4) La cuarta clase de cosas algunos de cuyos elementos particulares creo haber conocido con certeza alguna vez, en contra de Russell, consta de cosas tales como que esto es un lápiz, que esto es una hoja de papel, que este lápiz es mucho más largo que grueso, que esta hoja de papel es mucho más larga que ancha, y que su grosor es muy inferior a su longitud o anchura, que este lápiz

está ahora más próximo a esta hoja de papel que a mi mano izquierda, que ahora, una vez más, se mueve hacia esta hoja de papel, etc., etc. Creo que cuando mencioné todas estas cosas las conocía con certeza y aunque Russell no hable muy *expresamente* sobre cosas de este tipo, creo que no puede haber duda de que sostuvo que ningún ser humano ha conocido nunca con certeza nada por el estilo.

Daré referencias, de *Outline* solamente, donde menciona más expresamente estas cosas. Ya hemos visto que plantea el problema de si es Descartes o el doctor Watson quien está en lo cierto con respecto al «campo del *minimum* de duda». El doctor Watson, según él, encuentra el campo del *minimum* de duda en cosas de este tipo (aunque Russell no lo diga así *expresamente).* Russell pone como ejemplo del tipo de cosas que el doctor Watson toma como particularmente ciertas, lo que llama «los movimientos de las ratas en laberintos», y dice que un ámante de las paradojas podría resumir la filosofia de Watson diciendo que mientras que Descartes dijo «Pienso luego soy», el doctor Watson dice «Hay ratas en el laberinto, luego no pienso» (página 176). Hay un pasaje (página 140) en el que trata expresamente, con mucha seriedad, de la opinión de Watson sobre las ratas en laberintos. «Aunque -dice- supongamos la verdad de la física, lo que conocemos más indudablemente, a través de la percepción, no es el movimiento de la materia, sino ciertos sucesos en nosotros conectados, de un modo en absoluto invariable, con los movimientos de la materia. Concretamente, cuando el doctor Watson observa las ratas del laberinto, lo que conoce, a parte de difíciles inferencias, son ciertos sucesos en sí mismos. El comportamiento de las ratas sólo puede inferirse con ayuda de la física y no ha de aceptarse en absoluto como algo exactamente cognoscible por observación directa.» Lo que aquí nos interesa es que el tipo de cosas que Watson (según Russell) supone conocer con certeza cuando observa las ratas en el laberinto es naturalmente (aunque Russell no lo diga así expresamente) exactamente el tipo de cosas que he ejemplificado: es, por ejemplo, «Esta rata está corriendo ahora por este pasillo» (lo que incluye, naturalmente, «esto es una rata» y «esto es un pasillo»), etc., etc. Vemos que Russell afirma aquí que tales cosas no son *nunca* lo que conoce Watson más *indudablemente,* por tanto *nunca* son cosas de las que esté completamente seguro ya que hay cosas de las que está más seguro. También dice que estas cosas sólo se pueden inferir *por medio de inferencias difíciles;* siendo naturalmente las inferencias aludidas del tipo al que hemos visto que ha hecho alusión tan a menudo y del que dice que en el mejor

de los casos suministran una probabilidad y no la certeza. Creo que esto no deja ninguna duda de que sostiene que no conozco *con certeza* ninguna cosa del tipo mencionado.

Pondré otro ejemplo. En la página 156 nos dice: «Cuando mi hijo tenía tres años, le enseñé Júpiter y le dije que era mayor que la Tierra. Insistió en que yo debía de estar hablando de otro Júpiter ya que, como explicó pacientemente, el que estaba viendo era claramente mucho menor. Tras algunos esfuerzos tuve que ceder y dejarle sin convencer.» Ahora bien, aquí lo que Russell dijo a su hijo debe de haber sido precisamente una de las cosas de que ahora me ocupo: debe haberle mostrado el planeta diciendo «Eso es Júpiter», del mismo modo que yo señalo ahora este lápiz y digo «Esto es un lápiz»; mientras nos narraba esta historia, ven ustedes que Russell hablaba como si él mismo no tuviese ninguna duda de que a veces conocemos con certeza cosas de este tipo, así como de los otros tres *tipos* de los que le hemos visto sostener que ningún ser humano conoce nunca con certeza. Habla como si no hubiese ninguna duda de que le señaló Júpiter a su hijo. Es decir, como si en el momento en que dijo «Eso es Júpiter» supiese con certeza «Eso es Júpiter». Habla como si, al contar la historia, supiese con certeza que había tenido lugar en el pasado un incidente del tipo descrito; i. e., como si supiese con certeza algo que recordaba entonces. Habla, una vez más, como si supiese con certeza cosas relativas a sí mismo que en el pasado vio Júpiter, pronunció las palabras «Eso es Júpiter», etc., etc. Finalmente, como si en el momento del incidente en cuestión supiese con certeza «Este muchacho está viendo Júpiter», «este muchacho está teniendo un percepto muy pequeño», etc., etc. Sin embargo, hemos visto que, por lo que respecta a los dos últimos puntos, sostiene ciertamente a todos los efectos que *no puede* haber conocido con certeza tal cosa. Por tanto, si al narrar la historia se ocupase de referir sólo lo que creía conocer realmente, habría tenido que haber dicho: *Es altamente probable* que, cuando mi hijo tenía tres años, le señalase Júpiter y le dijese que era mayor que la Tierra; pero *quizá* no. Es altamente probable que tras algunos esfuerzos haya tenido que ceder, mas *tal vez* no hice nunca tales esfuerzos. Tenémos que ver ahora que de un modo semejante sostiene que si ha dicho alguna vez en el pasado a su hijo «Eso es Júpiter», no sabía con certeza que era Júpiter. Es así, porque en el enunciado siguiente dice: «Por lo que respecta a los cuerpos celestes, los adultos han alcanzado la idea de que lo que realmente está allí sólo se puede *inferir* de lo que ven; pero por lo que respecta a las ratas del laberinto, aún tienden a pensar que ven lo que está ocurriendo en el mundo físico. La di-

ferencia, sin embargo, es sólo de grado.» Es decir, sostiene que si dijo alguna vez «Eso es Júpiter», lo que expresaba con ello era sólo algo que había *inferido,* e *inferido* por el mismo tipo de proceso por el que el doctor Watson infiere «Esto es una rata y eso un pasillo de un laberinto y esa rata baja por esc pasillo». Como hemos visto, sostiene que este tipo de información sólo puede suministrar *probabilidad*\ no certeza. Por tanto, sostiene que no conocía con certeza «Eso es Júpiter» cuando dijo (si es que lo dijo) «Eso es Júpiter». Creo que esto mismo se ve con mucha claridad en lo que afirma dos páginas más allá, a saben

«Una bombilla en la cumbre de un edificio elevado podría producir el mismo estímulo visual de Júpiter, o por lo menos, prácticamente indistinguible del producido por Júpiter. Un golpe en la nariz podría hacernos 'Ver las estrellas". Teóricamente, sería posible aplicar un estímulo al nervio óptico de modo que nos produjese una sensación visual. Por tanto, cuando creo ver Júpiter puedo estar equivocándome. Probablemente nos equivoquemos menos si decimos que la superficie del ojo es estimulada de cierta manera, y aún menos, si decimos que el nervio óptico es estimulado de cierto modo. No eliminaremos completamente el riesgo de error a menos que nos limitemos a decir que en el cerebro está ocurriendo un suceso de cierto tipo: este enunciado puede continuar siendo verdadero aunque vea Júpiter en sueños» (página 138). Creo que aquí da a entender claramente: Cuando pensamos que vemos Júpiter, *siempre podemos* estar equivocados, y por esto: En ningún caso sabemos con certeza que no estamos equivocados; de donde se seguirá: En ningún caso conocerá ningún ser humano *con certeza* «Esto es Júpiter». Hemos visto, pues, que Russell da a entender que en ningún momento he conocido con certeza nada perteneciente a alguno de los cuatro tipos siguientes: a saber (1) nada sobre *mí mismo,* i. e., algo que yo pueda expresar por medio de las palabras «Yo» o «mi»; (2) nada que recuerde; (3) cosas tales como «Esa persona tiene o ha tenido un percepto visual o un percepto auditivo de este tipo», ni siquiera la proposición *general:* «Algunos han tenido perceptos que yo no he tenido aunque eran semejantes a los que yo he tenido»; y (4) cosas tales como «Esto es un lápiz», «Esto es una hoja de papel», «Este lápiz está moviéndose hacia esta hoja de papel», etc., etc.

Ahora bien, no puedo dejar de pensar que he conocido a menudo *con completa certezü* cosas de estas cuatro clases. Deseo plantear el problema de si tiene razón Russell sobre esto o la tengo yo. Como es obvio, hay una probabilidad lógica de que tenga razón él en unos casos y yo en otros. Me parece que los argumentos que

esgrime en favor de su postura en los dos primeros casos son distintos de los que maneja en los dos últimos. Por tanto, voy a considerar en primer lugar por separado las dos primeras clases.

Comencemos con la primera Russell dice que no conozco con completa certeza ni siquiera que estoy teniendo un percepto blanco, sino *sólo* que *hay* un percepto blanco. El único argumento que veo en favor de sus posturas es el ya mencionado: «el significado de la palabra "yo" depende evidentemente de la memoria y la expectación» (página 215). Para que esta premisa suministre el resultado deseado de que no sé ahora con certeza que estoy teniendo un percepto blanco, lo que debe querer decir es que al afirmar que tengo un percepto blanco afirmo algo relativo tanto al pasado como al futuro. El argumento debe sen Ya que no conozco con certeza nada relativo al pasado ni relativo al futuro, se sigue que *parte* de lo que afirmo al decir que tengo un percepto blanco es algo que no sé con certeza Por tanto, Russell supone dos cosas distintas tanto respecto al pasado como respecto al futuro. Respecto al pasado supone: (1) Al afirmar «tengo ahora un percepto blanco» se afirma algo relativo al pasado, y (2) nunca se conoce con certeza *eso* que se afirma (sea lo que sea) relativo al pasado. Aun cuando concedamos (cosa que, debo confesar, no me parece en absoluto tan evidente como piensa Russell) que *estoy* afirmando algo relativo al pasado, yo sostendría que no hay ninguna razón para que no sepa con certeza lo que afirmo respecto al pasado. Las razones que tiene Russell para negarlo, deben ser las mismas que para decir que no conozco con certeza lo que recuerdo, de modo que en lo que atañe al pasado, la validez de sus argumentos, para afirmar que no conozco con certeza nada sobre mí mismo depende totalmente de la validez de sus argumentos para afirmar que no conozco con certeza nada de lo que recuerdo. Prestaré ahora atención a esto. El único argumento independiente ofrecido aquí, es, por tanto, el relativo al futuro y, una vez más, supone dos cosas. Supone (1) que parte de lo que afirmo al decir «Tengo ahora un percepto visual blanco» es una proposición relativa al futuro y (2) que *eso* que afirmo respecto al futuro (sea lo que sea) es algc cuya verdad no conozco con certeza. Ahora bien, si fuese cierto que al afirmar «Ahora estoy teniendo un percepto visual blanco» afirmase algo relativo al futuro, me inclinaría a estar de acuerdo con él en que parte de lo que afirmo tiene que ser algo que no conozco con certeza: ya que me parece muy cierto que conozco poco, si es que conozco algo, con certeza respecto al futuro. Pero la primera suposición de Russell de que al afirmar que veo un percepto blanco *estoy* afirmando algo relativo al futuro, me parece

que es completamente absurda y que no se apoya en nada. Si digo ahora «estoy teniendo ahora un percepto visual blanco», el momento en que lo afirmé ya ha pasado, y considero evidente que todo lo afirmado entonces es algo que muy bien podía haber sido verdadero, *sea lo que sea* lo que haya ocurrido después, aunque después no haya ocurrido nada en absoluto: aunque aquél haya sido el último momento del Universo. No puedo concebir ninguna buena razón para afirmar lo contrario.

El único argumento, aparte del problema de si conozco alguna vez con certeza lo que recuerdo, que Russell esgrime en favor de la opinión de que nunca conozco con certeza nada sobre mí mismo, me parece extremadamente débil. Pero hay otro argumento que podría haber empleado y que insinúa en el *Analysis of Mind,* si bien, según me parece, no lo ha mencionado expresamente en ninguno de estos dos libros. Quiero hablar ahora de él porque plantea un problema sobre el que tengo algunas dudas y que es de gran importancia filosófica. Probablemente todos ustedes saben que hay un tipo de filósofos a los que les gusta recalcar que mi yo incluye mi cuerpo tanto como mi mente, que soy una especie de unión de los dos —un «organismo psicofisico»—. Si tuviésemos que tomar estrictamente esta opinión, se seguiría que *parte* de lo que afirmo cuando digo algo sobre mí, versa acerca de mi cuerpo. Se seguirá, por tanto, una vez más, que no puedo conocer con certeza nada sobre mí mismo sin conocer con certeza algo sobre mi cuerpo; y, por tanto, que no puedo conocer nada sobre mí mismo, a menos que pueda conocer con certeza algunas cosas de mi cuarta clase, ya que evidentemente las proposiciones «Esto es un cuerpo», «Este cuerpo tiene ojos», etc., son tan proposiciones de mi cuarta clase como la proposición «Eso es un cuerpo humano». Si fuese así, entonces los argumentos que emplea Russell para probar que no puedo conocer con certeza nada de mi cuarta clase, si probasen esto, también probarían que no puedo conocer con certeza nada de esta primera clase —nada sobre mí mismo— Naturalmente, no me parece que esto demuestre que no conozca nada con certeza sobre mí mismo, ya que, como he dicho, creo que conozco con certeza cosas de mi cuarta clase. Pero me parece importante señalar que tal vez ambos problemas estén conectados de este modo: *si* el dogma de que soy un organismo psicofisico fuese verdadero, no podría saber con certeza nada sobre mí mismo sin conocer con certeza cosas de mi cuarta clase, y, por tanto, un argumento que parezca mostrar que no puedo conocer con certeza cosas de este tipo, sería relevante para el problema de si puedo conocer con certeza algo sobre mí mismo. Por mi parte,

tengo muchas dudas sobre la proposición que dice que cuando afirmo «Veo ahora un percepto visual blanco» afirmo algo en absoluto sobre mi cuerpo. Los que sostienen este punto de vista, me parece que han pasado por alto una consecuencia que constituye un argumento muy fuerte en contra suya. Por lo que a mí me parece, si esta opinión fuese verdadera se seguiría que la proposición «este cuerpo es *mi* cuerpo» es una tautología; y me parece que no lo es. Pero, sin embargo, no me siento muy seguro de que su opinión no pueda ser verdadera.

No obstante, por lo que respecta a los argumentos realmente esgrimidos por Russell en *Outline,* me parece que no dispone de buenas razones en favor de la tesis de que yo no conozco con certeza nada sobre mí mismo, *a menos* que disponga de buenas razones en favor de su segunda proposición de que no conozco con certeza nada de lo que recuerdo.

Consideremos ahora esto.

Cuando describí por primera vez esta segunda forma de escepticismo (página 208) dije que el tipo de cosas que Russell negaba que yo hubiese conocido nunca con certeza consistía única y exclusivamente en lo que he recordado alguna vez. Desde entonces, yo mismo he adoptado esta manera de expresar esta segunda opinión escéptica: he hablado de ella como si fuese realmente la opinión de que nunca he conocido con certeza nada de lo recordado por mí. Pero creo que, de hecho, éste es un modo muy incorrecto de expresar la opinión que realmente sostiene Russell y que constituye su segunda forma de escepticismo. Ya que si en la oración «Nunca conocemos con certeza nada de lo que recordamos» se usase la palabra «recordar» de acuerdo con el uso castellano ordinario, la proposición expresada por la oración sería, creo, contradictoria. Usamos ordinariamente la palabra «recordar» de tal modo que *parte* de lo que se afirma con expresiones del tipo «Recuerdo que *p*», es «Sé con certeza que *p*». Así, quien dijese, por ejemplo, «Recordé que había prometido cenar contigo el martes, pero no sabía con certeza que lo hubiese hecho», afirmaría la proposición contradictoria «Sabía con certeza que lo había prometido, pero no sabía con certeza que lo hubiese hecho». Supongamos que usted preguntase a un amigo que no hubiese cumplido su compromiso «¿No recuerdas que habías prometido venir?», y respondiese «Oh, sí; recordaba perfectamente que había prometido venir, pero no sabía con certeza si lo había prometido». ¿Qué piensa usted de tal respuesta? Creo que se podría decir: «¿Qué quieres decir realmente? ¡Vaya absurdo! Si te acordabas de que lo habías prometido, naturalmente que sabías con certeza que lo habías he-

cho; y si no sabías con certeza que lo habías hecho, no puedes haber *recordado* haberlo hecho, aunque tal vez hayas *pensado* que lo recordabas». Por tanto, pienso que si la palabra «recordar» se usase correctamente, el enunciado «Nunca conocemos con certeza lo que recordamos» expresaría una proposición contradictoria Pero no me cabe duda de que la proposición que Russell pretendía expresar no era contradictoria. Por tanto, se sigue que no expresó su punto de vista adecuadamente si estoy en lo cierto sobre el uso correcto de «recordar».

También vale la pena señalar que, aunque hacia el comienzo de *Outline* (página 16) Russell afirma con verdad que la palabra «memoria» tiene una variedad de significados, no veo que trate nunca de decirnos cuál de esos diversos significados supone que emplea en su punto de vista escéptico. Sin embargo, pienso que hay un sentido claro en que se puede usar la palabra, que es el que emplea al enunciar su punto de vista escéptico. Hay un uso que quizá podamos llamar «memoria personal» y que se puede definir como aquel significado según el cual nadie puede decir con propiedad que «recuerda» que ocurrió esto-y-lo-otro, a menos que él (o ella) fuese testigo personal o lo experimentase directamente. Hay un sentido de la palabra diferente de otros de uso común según el cual puedo decir con propiedad que «recuerdo» que 7x9 *son* 63, que difiere del uso en cuestión por el hecho de que no podemos decir propiamente que 7x9 *eran* 63, o, para usar una expresión empleada por Russell, el que 7x9 *sean* 63 no es algo que haya «ocurrido» en el pasado. También podemos decir con toda propiedad que «recordamos» que la batalla de Hastings tuvo lugar en 1066, aunque la batalla de Hastings fue algo que «ocurrió de modo que ninguna persona viva puede haber presenciado o experienciado el que haya ocurrido en aquel tiempo. En otras palabras, esto no es un recuerdo «personal» de nadie que esté vivo.

Pero me parece que Russell comete un error al argumentar en pro de su punto de vista escéptico diciendo, como se ve en mi segunda cita, que muchas veces «recordamos» en sueños cosas que nunca han ocurrido. Aunque al contar el sueño sea totalmente correcto decir que yo (él o ella) «recordaba» algo que nunca ocurrió, constituye, según creo, un error pensar que empleamos aquí «recordar» en el sentido definido más arriba. Me parece que al contar un sueño empleamos «recordar» en un sentido especial, a saber, como una abreviatura para decir que yo (él o ella) *soñé* que yo (él o ella) recordaba, lo cual no equivale a ninguno de los sentidos según los cuales empleamos ordinariamente la palabra. Del mismo modo, al contar un sueño, es correcto emplear, por ejem-

pio, «Vi a John» como abreviatura de «Soñé que veía a John». No es difícil entender por qué al contar un sueño habríamos de emplear «recordar» en este sentido especial, ya que es obvio que una vez que hemos dejado bien claro que estamos contando un sueño, no hace falta y sería pesado repetir de cada punto del sueño la frase completa «Yo (él o ella) *soñé* que ocurría esto-y-lo-otro». En lugar de esto, es natural decir «Yo (él o ella) recordé» o «Vi a John», etcétera. Si estoy en lo cierto, sigúese que el uso que hacemos de la palabra «recordar» al contar el sueño es una de esas «variedades de significado» en que usamos la palabra «memoria», según muy bien dice Russell. Sin embargo, esta posibilidad tan natural no parece habérsele ocurrido nunca. Dice que los «sueños suministrarían un argumento suficiente» en favor de su punto de vista escéptico (página 172). Pero si es cierto, como creo que lo es, que el uso de «recuerdo» al contar el sueño difiere de cualquier uso ordinario, no es cierto que los sueños hayan suministrado un argumento suficiente.

Mas aunque la referencia a los sueños como prueba de su punto de vista escéptico sea, según pienso, un error por parte de Russell, ya que cuando empleamos «recordar» al contar un sueño, lo empleamos en un sentido especial que no es idéntico a ninguno de los sentidos ordinarios, con todo es verdad que aunque se emplee «recordar» en el sentido definido arriba, mucha gente piensa (tal como Russell no deja de señalar) que recuerda lo que nunca ocurrió de hecho. ¿Cuál es la razón que tiene Russell, basándose en este hecho, para sostener su punto de vista escéptico de que sólo es probable y nunca totalmente cierto que haya ocurrido de hecho lo que creemos recordar que ha ocurrido?

Me parece que casi llega a sugerir una razón en un pasaje en el que dice que sólo podemos conocer con certeza que tal-y-cual es verdad, si el tal-y-cual en cuestión pertenece a una clase ninguno de cuyos miembros «nos lleva a error». Parece que éste es el principio al que recurre cuando sugiere que tal vez podamos estar seguros de «nuestra experiencia momentánea presente»; si bien no parece muy seguro de que ni siquiera de esto podamos estar ciertos, ya que solamente llega a decir que «no hay razón» para suponer que nuestra experiencia momentánea presente nos lleve a error. Mas ¿es cierto que sólo podemos estar seguros de nuestra experiencia momentánea presente? Russell parece suponer que su conclusión escéptica se sigue directamente de este principio. ¿Pero es así? Si el principio es verdadero absolutamente, su verdad parece requerir ulteriores argumentos que Russell no suministra. A mí me parece cierto que a veces conocemos con certeza

cosas de clases que, como la clase de lo que creemos recordar, nos lleva a veces a error.

La verdad parece ser que Russell nunca se ha percatado del hecho de que, al menos a veces, empleamos la palabra «recordar» de tal modo que si una cosa no ocurre realmente decimos que quien crea recordarla *sólo* cree recordarla, ya que de hecho no la recuerda. En otras palabras, usamos la palabra de tal modo que es *lógicamente imposible* que se recuerde lo que de hecho no ha ocurrido, ya que decir que no ocurrió, pero que se recuerda, equivale a incurrir en contradicción. Precisamente es esto lo que ocurre si empleamos la palabra de modo tal que al decir que esa persona recuerda que ocurrió esto y lo otro, no sólo afirmamos algo sobre el estado mental de esa persona en ese momento, sino también, que el esto-y-lo-otro en cuestión ocurrió de hecho en el pasado. Por el contrario, Russell dice expresamente que es posible que haya «actos de recuerdo» de cosas jamás ocurridas *(Outline,* página 7). Esto es erróneo si, como creo, usamos normalmente la palabra «recordar» de manera que cuando decimos que alguien recuerda que ocurrió esto-y-lo-otro, en parte lo que estamos diciendo (pero, naturalmente, *sólo* en parte) es algo que no se limita a su estado en ese momento, sino que el esto-y-lo-otro que cree recordar que ha ocurrido, tuvo lugar realmente en el pasado. Si Russell emplease «recordar» de modo que englobase tales casos, debemos confesar que lo que llama aquí «actos de recuerdo» no lo son en absoluto, sino tan sólo una especie de acto que realizamos cuando *creemos* que recordamos que ha ocurrido esto-y-lo-otro, si bien no recordamos que ocurrió. Parece asumir constantemente que cuando alguien «recuerda», lo que cree recordar depende solamente de su estado en ese momento, y no de lo que piensa recordar que había ocurrido. Esta suposición suya es, sin duda, responsable en parte de su opinión de que «los sueños habrían suministrado un argumento suficiente» para demostrar su conclusión escéptica *(Outline,* página 172). Opinión que hemos visto que es falsa, ya que, al contar el sueño, es correcto emplear «Yo (él o ella) *soñé* que recordaba». Por lo que a mí me parece, el único sentido en el que se puede emplear correctamente «recordar» (aparte del sentido especial) cuando, como muy a menudo ocurre, las palabras «recuerdo» o «recordé» van seguidas de una cláusula que comienza con «que», es aquel sentido según el cual cuando decimos que una persona «recuerda» o recordó que ha ocurrido tal-y-cual, no sólo decimos algo sobre la situación de la persona en ese momento, sino que también afirmamos que lo que la persona (yo, él y ella) «recuerda» o «recordó» ocurrió de hecho en algún momento ante-

rior a aquel en que tuvo lugar el recuerdo. Por otra parte, cuando la palabra «recordar» va seguida de un nombre, como ocurre tan a menudo, no parece incorrecto hablar de recordar «correcta» o «incorrectamente». Mas, según me parece, tales casos siempre se pueden analizar de modo que la palabra «recordar» vaya seguida de una o más cláusulas-que, siendo «correcto» el recuerdo si *todas* las cláusulas-que dicen algo verdadero (i. e., se recuerdan) e «incorrecto» si alguna de ellas dice algo falso (i. e., dice algo que la persona en cuestión *sólo* cree recordar, cuando de hecho no «recuerda»).

Por tanto, si hemos de discutir si Russell está en lo cierto por lo que respecta a la opinión que expresa al decir que nunca he conocido con certeza nada de lo recordado, hemos de descubrir qué punto de vista está expresando de esta manera contradictoria· hemos de intentar descubrir en *qué* modo inusual emplea la palabra «recordar», tarea que no considero nada sencilla El modo más natural de expresar la opinión de Russell es: Cuando *pensarnos* que recordamos tal-y-cual, de hecho nunca conocemos con certeza el tal-y-cual en cuestión; i. e., de hecho, nunca lo recordamos. Pero, naturalmente, esto no es apropiado, ya.que en la mayoría de los casos que considera, realmente no *creemos* que recordamos, sino simplemente o bien recordamos o bien hacemos otra cosa que es precisamente lo que hay que definir.

El mejor modo que veo de enunciar lo que pretende decir es éste: Aun cuando al plantearnos el problema de si estamos recordando o no que ocurrió tal-y-cual, nos sintamos muy seguros de que estamos recordando, realmente nunca conocemos con certeza que ocurrió la cosa en cuestión. Aludiré a estos casos diciendo que en ellos *sentimos exactamente como si estuviésemos recordando* algo, empleando esta expresión de tal modo que cuando quiera que recordemos (si recordamos alguna vez) la cosa en cuestión, es siempre cierto que sentimos como si recordásemos, aunque a veces sintamos así cuando de hecho no recordemos. Por tanto, empleando este modo de hablar, si estoy en lo cierto por lo que respecta al uso propio de «recordar», podemos decir que la opinión de Russell es que cuando sentimos como si recordásemos, *nunca* recordamos de hecho.

Suponiendo que sea esto, o algo similar, lo que pretende decir, ¿qué argumentos da en favor de su opinión? En *Analysis* no esgrime, que yo sepa, ningún argumento en absoluto en favor de la tesis que allí plantea, que, como vimos, implica esta opinión. En *Outline* sólo veo un argumento, y bastante breve, por cierto, que parezca dirigirse claramente en favor de esta opinión. Pero por bre-

ve que sea, pienso que es muy importante considerarlo cuidadosamente, ya que es, si no me equivoco, de la misma naturaleza que uno de los principales argumentos formulados por Russell en favor de su tesis de que nunca conozco con certeza cosas de las dos últimas clases que consideramos ahora.

El argumento aparece en el pasaje que he citado antes. Es éste: «En sueños recordamos a menudo cosas que nunca han ocurrido. *Por tanto,* a lo sumo podemos estar seguros de nuestra experiencia momentánea presente, y no de lo que haya ocurrido hace medio minuto». Esto es todo. ¿Cuál es exactamente la naturaleza de este argumento? ¿Es válido? Russell dice: «Usted no sabe con certeza que ha oído el sonido "Russell" hace poco, ni siquiera que *hubo* tal sonido, *ya que* en sueños recordamos con frecuencia cosas que nunca ocurrieron». ¿De qué modo podría apoyar la conclusión el argumento dado, si es que es correcto? En mi opinión, este argumento está mal expresado, ya que si la palabra «recordar» se usase con propiedad sería contradictorio. Si algo no ocurrió, se sigue que no puedo recordarlo. Mas lo que Russell quiere decir, claramente, no es contradictorio. Lo que realmente quiere decir es más o menos: En sueños sentimos a menudo como si recordásemos cosas que de hecho nunca ocurrieron. Concedo plenamente que a veces, no sólo en sueños, sino también estando despiertos, sentimos que recordamos cosas que de hecho nunca ocurrieron. No tengo la más mínima intención de poner en tela de juicio la verdad de esto; lo que pretendo poner en tela de juicio es que este hecho sea de algún modo *incompatible* con la proposición de que sé ahora con certeza que oí un sonido semejante a «Russell» hace poco. Supóngase que he tenido experiencias semejantes a ésta en el sentido de que me parecía recordar haber oído un sonido algo antes, cuando no es cierto que haya oído el sonido en cuestión algo antes. ¿Prueba esto que no sé con certeza *ahora* que acabo de oír el sonido «Russell»? Me parece que responder afirmativamente constituye sencillamente una falacia, basada al menos en parte en una confusión entre dos usos diferentes de la palabra «posible» o «puede».

Lo que realmente se sigue de esta premisa es esto: Es posible que una experiencia del tipo ilustrado por mi experiencia presente (i. e., una experiencia semejante a la mía en ciertos aspectos) *no* haya sido precedida dentro de cierto período por el sonido «Russell». Por el contrario, la conclusión que pretendidamente se sigue es: Es posible que *esta* experiencia no füese precedida dentro de este período por el sonido «Russell». Ahora bien, en la primera de estas oraciones el significado de «posible» es tal que la oración

completa significa simplemente: Algunas experiencias consistentes en sentir como si se recordase cierto sonido no son precedidas por el sonido en cuestión. Mas en la conclusión: Es posible que esta experiencia no fuese precedida por la palabra «Russell», o Esta experiencia *puede* no haber sido precedida por la palabra «Russell», «posible» y «puede» se usan en un sentido completamente diferente. Aquí la expresión completa significa simplemente: «*No se sabe* con certeza que esta experiencia haya sido precedida por un sonido». ¿Cómo se podría justificar inferir de «Algunas experiencias de este tipo no fueron precedidas», «No se sabe que ésta fuese precedida»? El argumento me parece precisamente que está a la par con el siguiente: Es posible que un ser humano sea del sexo femenino; (pero) soy un ser humano; *por tanto,* es posible que sea del sexo femenino. Aquí ambas premisas son totalmente verdaderas y, sin embargo, como es obvio, no se sigue de ellas que no sepa que no soy del sexo femenino. En mi opinión, lo que ocurre es que lo sé, a pesar del hecho de que las dos premisas son cimbas verdaderas. Mas, sépalo o no, las dos premisas ciertamente no demuestran que no. La conclusión *parece* seguirse de las premisas porque la premisa «Es posible que un ser humano sea del sexo femenino» o «Los seres humanos pueden ser del sexo femenino» puede interpretarse muy fácilmente de un modo falso, como si fuese del mismo tipo que «Los seres humanos son mortales»; i. e., con el significado «Por lo que respecta a *todos* los seres húmanosles posible que un ser humano en cuestión sea del sexo femenino» o «*Todo* ser humano *puede* ser del sexo femenino». Si, y sólo si quiso decir esto, de su conjunción con la premisa menor «Soy un ser humano» se seguiría la conclusión: Es posible que sea del sexo femenino, o *Puedo* ser del sexo femenino. Pero de hecho la premisa «Los seres humanos *pueden* ser del sexo femenino» no significa «Todo ser humano *puede* ser», sino solamente «Lo *son* algunos seres humanos». «Puede» se usa en un sentido totalmente diferente de aquellos según los cuales se puede afirmar de un ser humano particular «Este ser humano *puede* ser tal-y-cual». Tan pronto se constata esto, seguramente quedará clarísimo que de esto junto con la premisa «soy un ser humano» no se sigue «Puedo ser del sexo femenino». Tal vez haya algo más que esta simple falacia en el argumento de que, puesto que las experiencias de este tipo a veces no van precedidas del sonido que da la sensación que recordamos y ésta es una experiencia de ese tipo, esta experiencia *puede* no haber sido precedida por ese sonido, i.e., no sé con certeza si *iba* precedida por él. Pero yo no alcanzo a ver en este argumento nada más.

Así, pues, me da la impresión de que no hay razones para conceder peso a este único argumento que Russell emplea para convencernos de que no sabemos con certeza que acabamos de oír el sonido «Russell». Por tanto, no veo que suministre ninguna razón valiosa para dudar de que sé con certeza cosas de mis dos primeras clases y sobre el pasado; en resumen, que recuerdo cosas.

Pero volvamos ahora la vista a mis clases de cosas tercera y cuarta. Las tomo conjuntamente, ya que, según me parece, sus argumentos son los mismos en ambos casos. ¿Qué argumentos tiene en favor de la opinión de que nunca conozco con certeza cosas tales como «Esa persona está viendo», «Esa persona está oyendo», etcétera?

Me parece extremadamente difícil descubrir cuáles son sus razones y por eso al intentar distinguirlas es muy probable que omita alguna o que me equivoque. No hay ningún pasaje, que yo sepa, en el que nos diga con toda claridad: «Éstos son los argumentos que tengo en favor de esta opinión», y, según me parece, en diferentes lugares emplea argumentos de órdenes muy divesos sin caer en la cuenta de la diferencia que hay entre ellos. Lo único que puedo hacer es intentar distinguir y considerar separadamente cada uno de los argumentos que me parecen diferir en algo importante.

Comenzaré citando tres de *Analysis* (página 205), que son los que llevan a su conclusión ya citada de que podemos estar equivocados en un caso dado. Recordemos que lo que hay que probar es que cuando se oye a un amigo decir «Ahí está Jones» y al mirar en torno se ve a Jones, nunca se puede estar *completamente* seguro de que el amigo acaba de tener un percepto visual como el que ahora se está teniendo. Las supuestas pruebas son éstas: «Un brujo puede hacer una figura de cera con un gramófono dentro y disponer un conjunto de pequeños incidentes que el gramófono iría anunciando. En sueños, las personas dan muestras de estar vivas, similares a las que dan cuando estamos despiertos. Sin embargo, las personas que vemos en sueños suponemos que no tienen existencia externa. El genio maligno de Descartes es una posibilidad lógica». «Por estas razones», dice Russell, «podemos equivocarnos en cualquier caso dado».

Considero que estos tres argumentos difieren entre sí en aspectos importantes. Tomaré separadamente cada uno de ellos e intentaré explicar cuáles son las diferencias, comenzando por el segundo, que creo que es exactamente de la misma naturaleza que el argumento que acabamos de considerar en el caso de la memoria

Russell intenta persuadirme de que no sé con certeza ahora que es consciente esa persona que está ahí. Su argumento es: En sueños tieifb usted una evidencia del mismo tipo de la proposición «Esa persona es consciente»; sin embargo, en ese caso *se supone* que la proposición no es verdadera. Ahora bien, me parece certísimo que en sueños la proposición en cuestión no *es verdadera,* aunque no obstante tengo entonces en su favor una evidencia del mismo tipo *en ciertos aspectos* que la que tengo ahora para decir que lo es esa persona. Además, admito que a veces cuando estoy despierto tengo evidencia del mismo tipo *en ciertos aspectos* para «Esa persona es consciente», aun cuando la proposición no es verdadera. Realmente, en el museo de Madame Tussaud he confundido una figura de cera con un ser humano. Por tanto, admito la proposición. Este percepto mío pertenece a un tipo de perceptos que de hecho a veces (para emplear el modo de hablar de Russell) *no* están asociados con un percepto que pertenezca a alguien más. Pero niego que de la proposición general «Los perceptos de este tipo *pueden* no estar asociados con un percepto que pertenezca a alguien más», que significa simplemente «Algunos perceptos de este tipo de hecho no están asociados de este modo», se siga la conclusión «*Este* percepto *puede* no estar asociado de este modo», que significa «No se sabe con certeza si está asociado de ese modo». Me parece una pura falacia argüir que efectivamente se sigue; y no tengo nada que añadir sobre *ese* argumento, si es lo único que significa. No veo ninguna razón para abandonar mi opinión según la cual sé con certeza (para emplear el modo de expresión de Russell) que este percepto que tengo al mirar al profesor Stace está asociado con un percepto que no me pertenece. Sostengo que Russell puede estar influenciado parcialmente al menos por el mismo argumento falaz cuando dice (como hace en *Outline,* página 157) que ahora *puedo* estar soñando. Creo saber con certeza que ahora no estoy soñando. La mera proposición —que admito— que afirma que en sueños tienen lugar a menudo perceptos que son de este mismo tipo *en ciertos aspectos,* no constituye, estoy totalmente seguro, una razón válida para afirman este percepto *puede* ser uno de los que ocurren en sueños.

Paso a continuación al argumento que comienza «un brujo *podría* construir una figura de cera». La diferencia importante que hay entre este argumento y el último es que Russell no dice aquí que un brujo *haya* hecho ahora una figura de cera del tipo supuesto y que haya cumplido las otras condiciones supuestas. Por tanto, no dice: *Puede* ser que no estén asociados perceptos semejantes a éstos en cierto aspecto, dando a entender «realmente a veces no

están asociados»; sino simplemente: «*Podrían* no estar asociados perceptos como éste». En este aspecto, el argumento es semejante a aquel que emplea en *Outline* en la página 173, al tratar de nuestras cuatro clases de casos, cuando dice: «Sería posible teóricamente estimular el nervio óptico artificialmente exactamente del mismo modo que lo estimula la luz proveniente de la luna; en tal caso, tendríamos la misma experiencia que cuando "vemos la luna", si bien nos engañaríamos respecto a su fuente externa». No dice que ese percepto *haya* sido producido nunca de ese modo, sino sólo que es posible teóricamente que *pudiese* serlo. Naturalmente, podría haber empleado aquí el mismo argumento. Podría haber dicho: «Sería posible teóricamente estimular artificialmente el nervio óptico de manera que se produjese un percepto como ese que tiene usted, que *no* estaría asociado a un percepto perteneciente a otra persona». Pero considero obvio que es falaz derivar directamente «*Este* percepto *puede* no estar asociado así», con el significado de «no se sabe si está asociado así», tanto de «Perceptos como éste *podrían* no estar asociados con un percepto de otra forma», como de «Perceptos como éste a veces no están asociados».

Pasemos a continuación al argumento: «El genio maligno de Descartes es una posibilidad lógica». Como es obvio, éste es completamente diferente de los dos precedentes. Russell no dice que haya algún percepto *producido* por el genio maligno de Descartes; tampoco da a entender que sea posible práctica o teóricamente que el genio maligno de Descartes produzca en mí perceptos como éste, en el sentido en que es (quizá) posible prácticamente que un brujo lo hiciese y teóricamente posible que un fisiólogo lo hiciese estimulando el nervio óptico. Sólo dice que es una *posibilidad lógica*. ¿Pero qué quiere decir esto exactamente? Creo que es un argumento que introduce consideraciones totalmente nuevas, del que hasta aquí no he dicho nada y que nos conduce a la raíz de la diferencia entre Russell y yo. Supongo que Russell afirma aquí que es *lógicamente posible* que este percepto particular mío, cuya conexión con un percepto perteneciente a alguien más creo conocer, sea producido de hecho en mí por un genio maligno, cuando en realidad no habrá tal percepto asociado: y que, por tanto, no puedo conocer con certeza lo que pienso ahora. Naturalmente, *si* se supone que fue producido por un genio maligno, entonces se sigue que no está asociado a un percepto que pertenezca a alguien más, del modo que pienso conocer que lo está. Así es como se usa la expresión «fue producido por un genio maligno». Las cuestiones que tenemos que considerar son sencillamente, por

tanto, estas tres: ¿Qué se quiere decir al afirmar que es *lógicamente posible* que este percepto fue producido por un genio maligno? ¿Es *verdad* que es lógicamente posible? Y: de ser verdad, ¿se sigue que no sé con certeza que *no* fue producido por un genio maligno?

Ahora bien, hay tres cosas diferentes que podrían darse a entender con la afirmación de que esta proposición es lógicamente posible. La primera es que no es contradictoria. Esto lo concedo inmediatamente. Mas del hecho de que no sea contradictoria no se sigue que no sepa yo con certeza que es falsa. Esto lo concede Russell. Sostiene que conozco con certeza la falsedad de proposiciones acerca de mis perceptos que no son contradictorias. Por ejemplo: sé con certeza que ahora hay un percepto visual blanco, a pesar de que ciertamente no es contradictoria la proposición que afirma que no lo hay.

Por tanto, en su argumento debe empilear en algún otro sentido «lógicamente posible». Uno de los sentidos en que podría emplearse naturalmente es éste: No incompatible lógicamente con algo que conozco. Con todo, si lo usase en este sentido, sencillamente estaría cometiendo una petición de principio, ya que precisamente lo que pretendo saber es que este precepto *no* fue producido por un genio maligno; y naturalmente, la proposición de que fue producido por un genio maligno es incompatible con la proposición de que *no* lo fue.

Queda un sentido que creo que es el que realmente emplea. A saber, dice: la proposición «Este percepto fue producido por un genio maligno» *no* es lógicamente incompatible con nada de lo que se conoce *inmediatamente*. Si es esto lo que quiere decir, confieso que pienso que Russell tiene razón. Supongo que sobre esto estarían de acuerdo con nosotros muchos filósofos. Hay gente que supone que *conozco* inmediatamente en ciertos casos cosas tales como: Esa persona es consciente. Al menos hablan de este modo, aunque pueda ponerse en tela de juicio que quieran decir exactamente lo mismo que yo estoy entendiendo aquí por «conocer inmediatamente». Con todo, no puedo dejar de estar de acuerdo con Russell en que nunca conozco *inmediatamente* que esa persona es consciente, ni cualquier otra cosa que sea *lógicamente* incompatible con «Este percepto fue producido por un genio maligno». Por tanto, donde difiero de él es en la suposición de que conozco con certeza cosas que ni conozco inmediatamente *ni* tampoco se siguen lógicamente de algo que conozca inmediatamente.

Me parece que éste es el problema fundamental que se plantea al considerar mis clases (3) y (4), y lo que las diferencia de los ca-

sos (1) y (2). Pienso que conozco *inmediatamente* cosas sobre mí, y cosas tales como «Hace un poco tuvo lugar un sonido semejante a "Russell"»; esto es, pienso que la memoria es conocimiento *inmediato* y que gran parte de mi conocimiento sobre mí también lo es. Pero no puedo dejar de estar de acuerdo con Russell en que nunca conozco inmediatamente cosas como «Esa persona es consciente» o «Esto es un lápiz» y en que la verdad de tales proposiciones nunca se sigue lógicamente de algo que conozco inmediatamente; sin embargo, pienso que conozco tales cosas con certeza. ¿Tiene él algún argumento en favor de su opinión de que si su falsedad es *lógicamente posible* (i. e., si no conozco *inmediatamente* nada *lógicamente* incompatible con su falsedad), entonces *no* las conozco con certeza? Esto es algo que supone constantemente, pero no encuentro por ningún lado un argumento claro en su favor.

Por lo que puedo entrever, sus razones para sostenerlo son las dos suposiciones que expresa al decir «Si (debo rechazar la opinión de que mi vida es un largo sueño) tengo que hacerlo basándome en un argumento analógico o inductivo que no puede suministrar una certeza completa» *(Outline,* página 218). Es decir, supone que (1) mi creencia o conocimiento de que esto es un lápiz, *si* no lo conozco inmediatamente, ni tampoco se sigue lógicamente de algo que conozco inmediatamente, en cierto sentido «se basa en» un argumento analógico o inductivo; y (2) lo que «se basa en» un argumento analógico o inductivo nunca es un conocimiento cierto, sino tan sólo una creencia más o menos probable. Respecto a estas suposiciones, me parece que la primera debe ser verdade ra en un sentido u otro, si bien considero terriblemente difícil decir exactamente cuál es ese sentido Sin embargo, lo que estoy dispuesto a discutir es la segunda: Me inclino a pensar que lo que se «basa en» un argumento analógico o inductivo (en el sentido en que lo es mi conocimiento o creencia de que esto es un lápiz) puede no obstante ser un conocimiento cierto y *no* simplemente una creencia más o menos probable

Ahora bien, lo que deseo subrayar, finalmente, es esto: El punto de vista de Russell según el cual no sé con certeza que esto es un lápiz o que sois conscientes descansa, si estoy en lo cierto, en no menos de cuatro suposiciones diferentes

(1) Que no conozco inmediatamente esas cosas; (2) que no se siguen lógicamente de alguna cosa o cosas que conozca inmediatamente; (3) que 5i (1) y (2) son verdad, mi creencia en ellas, o mi conocimiento de ellas, debe «basarse en un argumento analógico o inductivo»; y (4) que lo que está fundamentado así no puede constituir un *conocimiento cierto.* Lo que no puedo dejar de preguntar-

me a mí mismo es esto: ¿Acaso el que estas cuatro suposiciones sean verdaderas es de hecho tan cierto como que *conozco* que esto es un lápiz y que sois conscientes? No puedo dejar de responden Me parece *más* cierto que *conozco* que esto es un lápiz y que sois conscientes de la verdad, no ya de las cuatro proposiciones, sino de alguna de ellas aislada. Es decir, aunque, como he dicho, estoy de acuerdo con Russell en que (1), (2) y (3) *son* verdaderas, sin embargo, no considero a ninguna de estas tres tan ciertas como que conozco con certeza que esto es un lápiz. Es más: no creo que sea *racional* estar tan cierto de alguna de esas cuatro proposiciones como de la proposición de que conozco que esto es un lápiz.

Pero ¿en base a qué consideraciones podremos decidir de cuál de estas dos cosas es *racional* estar más seguro?

X

CERTEZA

Como todos ustedes pueden ver, en este momento estoy en una habitación y no al aire libre. No estoy ni sentado ni tumbado, sino de pie. No estoy totalmente desnudo, sino que voy vestido. Ni canto ni cuchicheo ni guardo un absoluto silencio, sino que estoy hablando en voz alta. En mi mano tengo algunas hojas escritas. Hay muchas otras personas en la misma habitación. Además, en aquella pared hay ventanas y una puerta en esta otra.

Acabo de hacer cierto número de afirmaciones diferentes, con gran seguridad, como si no hubiese ninguna duda de su verdad. Es decir, aunque no he dicho expresamente que cada una de estas cosas distintas es no sólo verdadera, sino también *cierta,* sin embargo, al afirmarlas tal y como lo hice *he dado a entender* que de hecho eran ciertas. Es decir, he dado a entender que en el momento de pronunciar aquellas palabras conocía con certeza que de hecho ocurría lo que afirmaban. No creo que se me pueda acusar en justicia de dogmatismo o exceso de confianza por haber afirmado estas cosas positivamente del modo en que lo hice. Por lo que respecta a ciertos tipos de afirmaciones y en ciertas circunstanciàs, una persona puede en justicia ser acusada de dogmatismo por afirmar algo positivamente. Pero por lo que respecta a afirmaciones como las que he formulado, hechas en las condiciones en que las hice, la acusación sería absurda Por el contrario, habría incurrido en un absurdo si, en estas circunstancias, *no* hubiese hablado positivamente sobre estas cosas, si es que he hablado sobre ellas después de todo. Supongamos ahora que en lugar de decir «Estoy en un edificio» dijese *«Creo* que estoy en un edificio, aunque tal vez no sea así, no es *seguro* que lo esté», o en lugar de decir «Voy vestido», dijese: «Pienso que voy vestido, aunque es posible que no». ¿No pareceria más bien ridículo que ahora, en estas circunstancias, dijese: *«Creo* que voy vestido», o incluso: «No sólo creo que voy vestido, sino que además sé que es muy proba-

ble, aunque no pueda estar totalmente seguro»? Para algunas personas no sería en absoluto absurdo expresarse de este modo dubitativo en algunas circunstancias. Supongamos, por ejemplo, que hubiese un ciego que padeciese una anestesia general, el cual supiese, porque alguien se lo hubiese dicho, que de cuando en cuando sus médicos lo desnudaban y lo vestían de nuevo, si bien él no viese ni sintiese la diferencia. Podría llegar un momento en que tal persona describiese correctamente la situación diciendo que *pensaba* que llevaba puestas algunas ropas, o que sabía que era muy probable que las llevase, aunque no estuviese muy seguro. Pero sería totalmente ridículo que yo, en plena posesión de mis sentidos, me expresase de este modo, puesto que las circunstancias son tales que hacen que sea completamente obvio no sólo que pienso, sino que sé que voy vestido. Sería absurdo que dijese que *pensaba* que no estaba desnudo, ya que al decirlo daría a entender que no lo sabría, cuando todos ustedes pueden ver que estoy en situación de saberlo. Mas si *ahora* no incurro en dogmatismo al afirmar positivamente que no estoy desnudo, ciertamente, tampoco incurrí en dogmatismo cuando lo afirmé positivamente en una de aquellas frases con que comencé la conferencia. Sabía entonces que llevaba ropas, del mismo modo que sé ahora que las llevo.

Naturalmente aquellas siete afirmaciones con que comencé, en ciertos aspectos no eran todas exactamente del mismo tipo. Por ejemplo: frente a la séptima, las seis primeras versaban todas ellas (entre otras cosas) sobre njí. Por el contrario, la séptima decía que había ventanas en aquella pared y una puerta en ésta. Incluso entre aquellas que versaban sobre mí había diferencias obvias. Por lo que respecta a dos de ellas —las afirmaciones de que estaba en una habitación y que había muchísimas otras personas conmigo en la misma habitación—, se puede decir que respondían en parte a la cuestión de qué tipo de *medio* era aquel en que me encontraba cuando las formulé. Por lo que respecta a las otras —las afirmaciones de que iba vestido, que hablaba en voz alta y que tenía en la mano algunas hojas de papel—, también se puede decir, aunque de un modo menos natural, que respondían parcialmente al mismo problema. Si iba vestido, si estaba en un lugar en que los sonidos altos eran audibles, y si tenía en la mano algunas hojas de papel, se sigue en cada caso que los alrededores de mi cuerpo eran diferentes, en un aspecto al menos, de lo que habrían sido en el caso contrario. El término «medio» se usa en ocasiones de tal mpdo que un enunciado verdadero del que se sigue que los alrededores de mi cuerpo eran diferentes en algún aspecto de lo que podrían haber sido, suministra *alguna* información, por pequeña

que sea, sobre el tipo de medio en el que estaba Pero aunque puede decirse que, de ser verdaderos, cada uno de esos enunciados ha dado en cierto sentido *alguna* información sobre la naturaleza de mi medio en el momento en que lo formulé, uno de ellos, la afirmación de que estaba hablando en voz alta, no se limita *sólo* a esto: de ser verdad, dio también alguna información de tipo muy distinto. Decir que hablaba en voz alta no es sólo decir qué había sonidos audibles en mis cercanías y que esos sonidos eran palabras, sino también que algunos sonidos de este tipo *los estaba haciendo yo:* una proposición causal. Por lo que respecta a la sexta proposición sobre mí —la afirmación de que estaba de pie—, difícilmente podría decirse que informaba sobre la naturaleza de mi medio cuando la formulé. Podría decirse perfectamente que daba información sólo sobre la postura de mi cuerpo en el momento en cuestión. Por lo que respecta a las dos afirmaciones formuladas que no versaban sobre mí —las afirmaciones de que había ventanas en esa pared o una puerta en ésa—, aunque en cierto sentido versaban sobre mi medio, ya que las dos paredes sobre las que hablaba, de hecho, estaban en mis cercanías en aquel momento, sin embargo, al formularlas no afirmaba expresamente que estuviesen en mis cercanías (si lo hiciese, habrían sido afirmaciones relativas a mí mismo). Lo que afirmaba expresamente es algo que podría haber sido verdad, aunque no estuviesen en mis cercanías. De la proposición de que hay una puerta en esa pared no se sigue que esa pared esté en mis inmediaciones, mientras que de la proposición de que estoy en una habitación se sigue que hay una pared en mis inmediaciones.

Mas a pesar de éstas y otras diferencias, esas siete u ocho afirmaciones diferentes se parecen en varios aspectos importantes.

(1) En primer lugar, esas siete u ocho afirmaciones distintas que hice al comienzo de la conferencia se asemejaban por Lo siguiente: todas ellas *podrían haber sido falsas,* aunque de hecho no lo fuesen. Considérese, por ejemplo, el momento en que dije que estaba de pie. Evidentemente en ese preciso momento *podría* haber estado sentado, aunque de hecho no lo estuviese. Si *hubiese* estado sentado en aquel momento, entonces mi afirmación de que estaba de pie habría sido falsa. Por tanto, puesto que podría haber estado sentado en ese preciso momento, se sigue que mi afirmación de que estaba de pie *podría haber sido falsa,* aunque no lo fuera. Como es obvio, puede decirse esto mismo de todas las demás afirmaciones que he hecho. En el momento en que dije que estaba en una habitación, podría haber estado al aire libre; cuando dije

que iba vestido, podría haber estado desnudo; y asimismo en todos los demás casos.

Ahora bien, del hecho de que una afirmación dada pueda haber sido falsa, siempre se sigue que su negación o la contradictoria de la proposición afirmada no es una proposición autocontradictoria. Decir que una proposición dada podría haber sido falsa equivale a decir que su negación o contradictoria podría haber sido verdadera; y del hecho de que una proposición dada pueda haber sido verdadera siempre se sigue que la proposición en cuestión no es autocontradictoria, ya que si lo fuese no sería posible que fuese verdadera Según esto, todas aquellas cosas que afirmé en el comienzo de esta conferencia eran cosas cuyas *contradictorias no eran autocontradictorias.* Por ejemplo, si cuando dije «Estoy en pie» hubiese dicho en su lugar «no es el caso que esté de pie», que sería la proposición contradictoria, hubiese sido correcto decir «Esa proposición no es autocontradictoria, es falsa». Esto mismo ocurre con todas las demás proposiciones. Como abreviatura de la expresión larga «proposición que no es autocontradictoria y cuya contradictoria tampoco lo es» los filósofos han empleado a menudo el término técnico «proposición contingente». Empleando en este sentido el término «contingente» podemos decir, pues, que uno de los aspectos en que se asemejan esas siete proposiciones que formulé al comienzo de esta conferencia es que *todas eran contingentes.*

Antes de proceder a mencionar algunos otros de los aspectos en que se asemejan, creo que haría mejor diciendo inmediatamente algo sobre las consecuencias de este primer hecho consistente en que todas ellas eran contingentes —algo muy importante para comprender propiamente el uso de la palabra que constituye el título de esta conferencia, la palabra «certeza».

Lo primero que deseo decir sobre las consecuencias del hecho de que todas esas proposiciones eran contingentes es lo siguiente: del mero hecho de que todas ellas sean contingentes, no se sigue que no se *sepa que son verdaderas.* Tampoco se sigue ni mucho menos que una persona dada no sepa que eran verdaderas. Algunos filósofos han sugerido de hecho que nunca se conoce la verdad de proposiciones contingentes. No discuto *ahora* esa sugerencia, aunque de hecho sostengo que es falsa y tengo la intención de discutirla en el transcurso de esta conferencia. Lo único que afirmo *ahora* es que aunque sea un hecho que no se conoce nunca la verdad de una proposición contingente, con todo, esto no se *sigue* nunca del mero hecho de que es contingente. Por ejemplo, es una proposición contingente que ahora yo estoy en pie; mas del mero

hecho de que lo sea, de ese hecho *solo,* no se *sigue* ciertamente que no sepa que estoy en pie. Para mostrar que *no* sé ahora que estoy de pie —tal y como creen poder hacerlo muchos filósofos— hay que esgrimir en favor de esta pretensión algún otro argumento, aparte del mero hecho de que esta proposición sea contingente. Evidentemente de este simple hecho no se *sigue* que no sepa que estoy de pie. Digo que esto es cierto y no sé de nadie que lo discuta. Pero si se me pidiese defender mi afirmación, no veo mejor defensa que decir simplemente que la proposición conjuntiva. «Sé que en el momento presente estoy de pie, aunque sea contingente la proposición que lo afirma» no es contradictoria, aunque sea falsa. ¿No es obvio que no me contradigo al decir «sé que en este momento estoy de pie, aunque sea contingente la proposición que lo afirma», aunque *esté* afirmando algo falso?

Lo segundo que quiero decir sobre las consecuencias del hecho de que aquellas siete proposiciones, todas ellas eran contingentes, es algo que se sigue de lo primero: a saber, que del hecho de que sean contingentes no se sigue la *posibilidad* de que sean falsas. Tomemos como ejemplo, una vez más, la proposición que dice que yo estaba entonces de pie: del hecho de que esta proposición sea contingente no se sigue que si hubiera dicho «Es posible que no sea el caso que estoy de pie» hubiese dicho algo verdadero. Esto se sigue de mi primera tesis de que la contingencia de la proposición en cuestión no implica que no conociese su verdad, ya que uno al menos dp los modos en que usamos expresiones del tipo «es posible que *p*» indica que el enunciado en cuestión no puede ser verdad si la persona que lo formula sabe con certeza que ρ es falso. Empleamos muy, muy a menudo expresiones del tipo «es posible que p» con las que afirmamos nuestra propia ignorancia sobre cierto punto; es decir, que no *sabemos* que *ρ* es falsa. Ciertamente, éste es uno de los usos más comunes de la palabra «posible». Esto mismo se expresa también frecuentemente empleando la palabra «puede»; si dijésemos, por ejemplo, «Es posible que Hitler esté muerto en este momento», todo el mundo consideraría que significa exactamente lo mismo que «Hitler *puede* estar muerto en este momento». ¿Acaso no está claro que si afirmé que Hitler *podía* estar muerto en este momento, parte al menos de lo afirmado es que yo personalmente no sé con certeza que no murió? En consecuencia, si afirmase ahora «Es posible que no esté de pie» se interpretaría normalmente como que no sé con certeza que lo estoy. Por tanto, si sé con certeza que lo estoy, mi afirmación de que es posible que no lo esté sería falsa. Por tanto, del hecho de que «Ahpra estoy sentado» sea una proposición contingente, no se si-

gue que no sepa que lo estoy, ni se sigue que sea posible que *no* lo esté. Si de la contingencia de esta proposición se siguiese que es posible que no esté de pie, también se seguiría que no sé que *estoy* de pie, ya que de «es posible que no esté de pie» se sigue «no sé si estoy de pie», y si ρ implica *q* y *q* implica *r,* se *sigue* que *ρ* implica r. Por tanto, puesto que nuestra ρ («la proposición "estoy de pie" es contingente») no implica nuestra r («no sé si- estoy de pie»), y puesto que nuestra *q* («es posible que no esté de pie») *implica* nuestra *r,* se sigue que nuestra *ρ* no implica nuestra *q:* es decir, el hecho de que la proposición «estoy de pie» sea contingente no implica la consecuencia de que es posible que sea falso que esté de pie. En ningún caso, del simple hecho de que una proposición ρ sea contingente se *sigue* que sea posible que *ρ* sea falsa. Mas esto, naturalmente, no equivale a negar que *como cuestión de hecho,* quepa la posibilidad de que toda proposición contingente sea falsa Esto *sería* verdad si nunca se conociese la verdad de ninguna proposición contingente. Mas aunque sea así, aún continúa siendo verdad que del simple hecho de que una sea contingente nunca se *sigue* que *pueda* ser falsa, ya que del mero hecho de que una proposición sea contingente no se sigue nunca que no se conozca su verdad, ni que una persona particular no sepa que es verdadera.

En el párrafo de arriba me limité a decir que hay al menos un uso común de expresiones del tipo «es posible que p» tal que quien las enuncie afirmará que él personalmente no sabe que ρ es falsa Por tanto, lo único que puedo concluir es que el mero hecho de que una proposición dada ρ sea contingente no implica la consecuencia de que lo que se expresa con «es posible que no-p» sea verdad, *cuando se emplea «posible» al modo en cuestión.* Se puede pensar que haya otro uso de «posible» tal que de *«p* es contingente» se siga «es posible que ρ sea falsa». El hecho es que muchos filósofos han usado la expresión «lógicamente posible» de tal modo que muchos se inclinarían a pensar que es un simple sinónimo de «no contradictorio». Creo que puede verse que no es un simple sinónimo, por el hecho de que la expresión «no es autocontradictorio que no esté de pie» no es en absoluto una expresión castellana correcta, mientras que sí lo es la expresión «es lógicamente posible que no esté de pie», aunque pueda ponerse en duda si lo que expresa es verdad. Sin embargo, si consideramos la expresión «la proposición de que no estoy de pie no es contradictoria», creo que no sería incorrecto decir que las palabras «lógicamente posible» se usan de tal modo que *en esta expresión* podrían sustituir a «no contradictoria» sin cambiar el significado del conjunto de la expresión, y que esto mismo es cierto para cualquier proposición

que se tome en vez de «no estoy de pie» Si es así, entonces se sigue que de la proposición que afirma que una proposición cualquiera no es contradictoria se seguirá que la proposición en cuestión también es lógicamente posible (y *vice versa).* En otras palabras:* para *p, «p* no es autocontradictoria» implica *«p* es lógicamente posible». Siendo esto así, es muy natural pensar que se sigue que se pueden dar unos pasos más y decir con verdad que para todo *p, «p* no es contradictoria» implica «es lógicamente posible que p»; ya que seguramente de *«p* es lógicamente posible» debe seguirse «es lógicamente posible que *p».* Es muy natural pensar así, aunque lo considero un error. Pensar que *«p* es lógicamente posible» debe implicar «es lógicamente posible que *p»* es un error palmario que no hace justicia a la sutileza de las diferencias que puede haber en el modo en que usamos el lenguaje. Creo que realmente es un error decir que «p nò es contradictoria» implica «es lógicamente posible que p», aunque implique *«p* es lógicamente posible». Considérense los siguientes hechos. «Es lógicamente posible que *hubiese estado* sentado ahora» implica ciertamente «la proposición de que ahora estoy sentado no es contradictoria». Mas si esta última proposición implicase «Es lógicamente posible que *esté* sentado ahora», se seguiría que «es lógicamente posible que *hubiera estado* sentado ahora» implica «es lógicamente posible que *esté* sentado ahora». ¿Acaso es así? Ciertamente, sería poco natural que yo, que sé que estoy de pie, dijese esto último, aunque sería muy natural que dijese lo primero. Creo que quizá podamos ir más allá y decir que si afirmase lo último diría algo falso, mientras que si afirmase lo primero diría algo verdadero. Del mismo modo que si digo *«podría haber estado* sentado ahora» afirmaría algo verdadero, si dijese «*puedo* estar sentado ahora» diría algo falso. En breve, pienso que incluso la expresión «es *lógicamente* posible que *ocurra* tal-y-cual» detenta la característica que hemos visto que pertenece a un uso ordinario de la expresión «es posible que *ocurra* tal-y-cual», a saber, que sólo puede ser afirmada *con verdad* por alguien que no sepa que *no* ocurre tal-y-cual. Si dijésemos ahora «Es lógicamente posible que esté sentado» daría a entender que no sé que no lo estoy y, por tanto, algo que es falso si sé que no lo estoy. Pienso que tal vez los filósofos no han prestado siempre suficiente atención a la posibilidad de que del mero hecho de que una proposición dada, *p,* no sea contradictoria, quizá no se siga que cualquier persona pueda decir con verdad «Es lógicamente posible que *ρ sea* verdadera». En el caso de una proposición no contradictoria tal como la proposición de que ahora estoy sentado, si hubiese una persona en Inglaterra, por ejemplo un

amigo mío, que no supiese que esta proposición es falsa, entonces, en su caso, de la *conjunción* del hecho de que la proposición no es contradictoria con el hecho de que no sabe que es falsa se sigue que podría decir con verdad «Es lógicamente posible que Moore esté sentado en este momento». Pero si hubiese otra persona, por ejemplo, yo, que conociese la falsedad de la proposición, no está claro en absoluto que del simple hecho de que la proposición no sea contradictoria —*sólo* de este hecho— se siga que puede decir con verdad «Es lógicamente posible que esté sentado en el momento presente». De la conjunción del hecho de que la proposición es lógicamente posible con el hecho de que sé que es falsa, se sigue que puedo decir con verdad «Es lógicamente posible que *hubiese estado* sentado en este momento». Mas del hecho de que pueda decirlo con verdad, no se sigue ciertamente que pueda decir *también* con verdad «Es lógicamente posible que *esté* sentado». Es cierto que de hecho las dos son incompatibles, que si puedo decir con verdad «Es lógicamente posible que ahora *hubiese estado* sentado», entonces se sigue que *no puedo* decir con verdad «Es lógicamente posible que ahora *esté* sentado». Con todo, quizá nuestro uso de la expresión «Es lógicamente posible que *ocurra* tal-y-cual» no esté fijado de un modo suficientemente claro como para permitirnos decir esto. Lo importante es insistir en que si se emplea «Es lógicamente posible que *ρ sea* verdad» de tal modo que se siga de «*p* no es contradictoria» y *sólo de ella,* entonces de «Es lógicamente posible que *ρ sea* verdadera», no se sigue que no se sepa que *ρ* es falsa. Si un filósofo decide emplear «Es lógicamente posible que ρ sea verdad» de un modo tan poco natural, existirá el peligro de que olvide algunas veces que ha decidido usarlo de ese modo e incurrirá en la falacia de pensar que de «Es lógicamente posible que *ρ sea* verdad» se *sigue* «no se sabe si *ρ* es falsa».

La tercera cosa que deseo decir sobre las consecuencias de la contingencia de las siete afirmaciones con que comencé este artículo es la siguiente: este hecho es perfectamente compatible con que las siete cosas que he afirmado sean no sólo verdaderas, sino también *absolutamente ciertas.* Esto también se sigue del hecho de que la simple contingencia de una proposición dada, p_t nunca implica que una persona cualquiera no sepa que ρ es verdad. Se sigue de este hecho porque si una persona cualquiera sabe en un momento dado que es verdadera una proposición dada, ρ, entonces se sigue que esa persona podría decir con verdad en ese momento: «Es absolutamente cierto que *p*». Así, si sé ahora que estoy de pie, se si¿ve que puedo decir con verdad «es absolutamente cierto que estoy de pie». Por tanto, puesto que el hecho de que

esta proposición sea contingente es compatible con que sea verdad que sé que estoy de pie, se sigue que debe ser también compatible con la absoluta certeza de que estoy de pie.

Pienso que tal vez algunas personas estarían dispuestas a poner objeciones a lo que acabo de decir basándose en lo siguiente. Acabo de afirmar que si una persona puede decir con verdad «Sé que ρ es verdad», se sigue que también puede decir «Es absolutamente cierto que ρ es verdad». Mas tal vez pudiese decir un objeton «Admito que si una persona pudiese decir con verdad "sé *con absoluta certeza* que *ρ* es verdad" se seguiría que podría decir también *"Es* absolutamente cierto que *ρ* es verdad". Pero usted no habló de "conocer con absoluta certeza", sino de "conocer", y a buen seguro debe haber alguna diferencia entre "conocer" y "conocer con absoluta certeza", ya que de no haberla no estaríamos nunca dispuestos a emplear esta última expresión. Por tanto, dudo que un simple "conozco que ρ" implique "es absolutamente cierto que *p"».* Yo replicaría a esta objeción: no creo que la única explicación posible del hecho de que a veces decimos «Sé con absoluta certeza que tal-y-cual» y otras, solamente «Sé que tal-y-cual» sea que lo último se pueda emplear con propiedad para expresar algo que puede ser verdad aunque no lo sea lo expresado por lo primero. Por tanto, dudo que «Sé que p» no impliqúe siempre «Sé con absoluta certeza que *p».* Pero aun cuando «Sé que *p»* se pueda usar a veces con propiedad para expresar algo de lo que no se sigue «Sé con absoluta certeza que *p»,* también se usa a veces de tal modo que si r.o sé con absoluta certeza que *p, se* sigue que no sé que *p.* Me he ocupado y me ocuparé tan sólo de usos de «conocer» del último tipo; i. e., de aquellos tales que «Sé que ***p»*** implica «sé con absoluta certeza que p». De un modo semejante, aunque haya usos propios de la palabra «cierto», según los cuales una cosa puede ser «cierta» sin ser «absolutamente cierta», hay otros (o al menos hay otro), tales que si algo no es absolutamente cierto, no se puede decir con verdad que sea cierto. Me he ocupado y me ocuparé sólo de los usos de «cierto» de este último tipo.

Otro comentario que se podría hacer de lo que he dicho es que si hay *un* uso de «absolutamente cierto», según el cual no sea nunca lógicamente imposible que una proposición contingente sea absolutamente cierta, hay sin embargo otro uso de «absolutamente cierto», según el cual esto *es* lógicamente imposible; es decir, un sentido de «absolutamente cierto», según el cual sólo pueden ser absolutamente ciertas las proposiciones cuyas contradictorias son autocontradictorias. Las proposiciones cuyas contradictorias son autocontradictorias han sido denominadas a veces «verdades

necesarias», otras veces «proposiciones a priori», otras «tautologías». A veces se sostiene también que el sentido en que esas proposiciones pueden ser «ciertas» y también, por tanto, el sentido en que puede «saberse que son verdaderas» ha de ser diferente del sentido (si lo hay) en el que las proposiciones contingentes son a veces «ciertas» y en el que se «sabe que son verdaderas». No quiero negar que pueda ser así. A mi entender puede ocurrir que si digo «Sé que» o «es cierto que» «no es el caso que haya figuras triangulares que no sean trilaterales», o «Sé que» o «es cierto que» «no es el caso que haya seres humanos que sean hijas y no sean hembras», esté empleando «Sé que» y «es cierto que» en un sentido diferente del que uso cuando digo «Sé que» o «es cierto que» «voy vestido». Y puede ocurrir que sólo las verdades necesarias puedan ser conocidas o ser ciertas en el primer sentido. De acuerdo con ello, mi enunciado de que del hecho de que una proposición dada, *p,* sea contingente no se sigue que ni se sepa ni sea cierto que *p,* podría interpretarse que significa sólo que hay al menos un sentido en el que se puede usar con propiedad «conocer» y «cierto» de modo que esto no se siga. Del mismo modo, lo único que afirmé positivamente antes era que hay al menos un sentido en el que la expresión «es posible que» se puede emplear propiamente de manera que *«p* es contingente» no implique «es posible que ρ sea falso».

Finalmente, hay un punto ligeramente confuso sobre nuestro uso de las expresiones «es posible que» y «es cierto que», que podría llevar a algunas personas a sospechar que son falsas algunas de las cosas que he estado diciendo sobre las consecuencias que se siguen del hecho de que una proposición dada sea contingente. Por tanto, creo que lo mejor sería intentar aclararlo inmediatamente. La palabra «cierto» aparece ordinariamente en cuatro tipos fundamentales de expresiones. Podemos decir «Considero cierto que...», o «estoy cierto de que...» o «sé con certeza que...», o finalmente *«es* cierto que...». Si comparamos la primera con las dos últimas está clarísimo, como ha sido señalado una y otra vez, que mientras que «Considero cierto que *p»* puede ser muy bien verdad cuando ρ no lo es (en otras palabras, que del simple hecho de que considere cierto que ocurre tal-y-cual no se sigue nunca que ocurra de hecho tal-y-cual) hay al menos un usó ordinario de «sé con certeza que *p»* y «es cierto que *p»* tal que no se puede decir que estas cosas sean verdad, a menos que lo sea *p.* Esta diferencia puede ponerse de manifiesto por el hecho de que, por ejemplo, «Consideraba cierto que vendría, pero de hecho no vino» no es en absoluto contradictorio. Es lógicamente posible que hubiese considerado cierto que vendría, aunque no lo haya hecho.

Por otra parte, «Supe con certeza que vendría, pero no vino» o «Era cierto que vendría, pero no vino», son contradictorias al menos según un uso común de esas expresiones. El hecho de que no vino *demuestra* que yo no *sabía* que vendría y que no era cierto que lo haría, y no demuestra que yo no *considerase* cierto que lo haría. En otras palabras, «considero cierto que *p*» no *entraña* que *p* sea verdad (aunque al decir que considero cierto que *p doy a entender* que *p* es verdad), pero «sé que *p*» y «*es* cierto que *p*» *entrañan* que *p es* verdad, no pueden ser verdad si no lo es *p*. Por lo que respecta a la cuarta expresión «*Estoy* cierto de que...» o «estoy totalmente seguro de que...» (tal vez merezca la pena señalar que en las expresiones «considero cierto que...» y «estoy cierto de que...» puede sustituirse la palabra «cierto» por las palabras «seguro» sin cambio de significado, mientras que en las expresiones «Sé con certeza que...» o «es cierto que...» no ocurre así), pienso que estas expresiones pueden dar lugar con gran facilidad a razonamientos falaces en discusiones filosóficas sobre la certeza, ya que, según me parece, se emplean algunas veces con el mismo significado que «considero cierto que...» y otras, por el contrario, con el significado de «sé con certeza que». Por ejemplo, la expresión «Estaba completamente seguro de que vendría, pero, sin embargo, no vino», me parece que se *puede* usar de modo que no sea contradictoria, lo cual sólo puede ocurrir si en este caso la expresión es sencillamente otro modo de decir «me sentía totalmente seguro de que vendría...»; mas si por otro lado un filósofo me dijese ahora (como harían muchos) «Usted no puede estar totalmente seguro de estar de pie», ciertamente no afirmaría que no puedo *sentirme* cierto de que lo estoy —algo que no desearía en absoluto discutir-, sino que afirmaría que, aun cuando yo sienta la certeza de estarlo, no *sé* o no puedo *saber con certeza* si lo estoy.

Hay, por tanto, una diferencia clara de significado entre «considero cierto que...» por una parte, y «sé con certeza que...» o «es cierto que...» por la otra. Pero el asunto de que ahora me ocupo es si no hay también una diferencia importante entre cada una de estas expresiones «considero cierto que...», «estoy cierto de que...» y «sé con certeza que...» por un lado, y «*es* cierto que...» por el otro. Las tres primeras expresiones, a pesar de la importante diferencia que acabo de señalar entre la primera y la última, son evidentemente semejantes en un aspecto importante que puede expresarse diciendo que su significado hace referencia a quien las usa Son semejantes en este aspecto porque todas ellas contienen la palabra «Yo»*.

* **En castellano, normalmente, el pronombre aparece tácito.** *(N. del T.)*

El significado de todos los enunciados que contienen esta palabra depende obviamente de quién es el que expresa la oración. Si digo «Tengo calor», lo que afirmo al decir esto es evidentemente algo distinto de lo que afirmaría otra persona exactamente con las mismas palabras. Es obvio que lo que afirmo al decirlo puede perfectamente ser verdad, aunque sea falso lo que otra persona afirma exactamente con las mismas palabras en el mismo momento. «Tengo calor», dicho por mí en un momento dado, no contradice «No tengo calor», dicho por usted en el mismo momento exactamente: ambos pueden ser verdad perfectamente. Del mismo modo, si digo «Considero cierto que hay ventanas en esa pared», o «Sé con certeza que hay ventanas», al decir esto, estoy formulando una afirmación distinta y lógicamente independiente de lo que otra persona afirmaría diciendo exactamente las mismas palabras en el mismo momento. Del hecho de que sienta la certeza de, o sepa con certeza algo dado, *nunca* se sigue que cualquier otra persona sienta la certeza de, o sepa la cosa en cuestión; ni del hecho de que él sí, se sigue que yo también. Mas si por el contrario consideramos la expresión *«Es* cierto que hay ventanas en esa pared», a primera vista parece como si el significado de esta expresión *no* fuera relativo a la persona que la formula como si fuera un enunciado totalmente impersonal y significase lo mismo quienquiera que lo formule, supuesto que se formule en el mismo momento y que la pared aludida por las palabras «esa pared» sea la misma. Además considero evidente que algo no puede ser cierto a menos que sea *conocido*: éste es un punto obvio que distingue el uso de la palabra «cierto» del de la palabra «verdadero». Algo que nadie conoce puede perfectamente ser verdadero. Por tanto, podemos decir que una condición necesaria para la verdad de «es cierto que *p*» es que alguien sepa que *ρ* es verdad. Pero el significado de «Alguien sabe que ρ es verdad» no hace referencia, ciertamente, a la persona que lo formula: es tan completamente impersonal como «El sol es mayor que la luna», y cuando dos personas lo formulan a la vez, si una de ellas dice algo verdadero al formularlo, también debe decirlo la otra. Por tanto, si «Es cierto que *p*» significa solamente «Alguien sabe que ρ es verdad», entonces el significado de «Es cierto que *p*» *no* será relativo a la persona que lo dice y habrá una diferencia importante entre esta expresión, por una parte, y «siento que es cierto que ρ» o «sé con certeza que p», por la otra; ya que el significado de estas dos *es* relativo a la persona que las formula. Pero aunque «Alguien sabe que ρ es verdad» sea una condición necesaria para la verdad de «es cierto que *p*» se puede ver fácilmente que *no* es una condición suficiente, ya que si lo fuese se

seguiría que en cualquier caso en que alguien supiese que ρ era verdad, siempre sería falso «no es cierto que *p*». Mas de hecho es evidente que si digo ahora «No es cierto que Hitler continúe aún vivo», no estoy comprometiéndome por ello con el enunciado de que nadie sabe que Hitler está aún vivo: mi enunciado es completamente compatible con que sea verdad que Hitler está aún vivo y que tanto él como otras personas lo sepan. El hecho es, por tanto, que lo único que se sigue de «Alguien sabe que ρ es verdad» es que *alguien* podría decir en verdad «Es cierto que *p*»: no se sigue que lo pueda decir más de una persona, ni se sigue que no haya quien pueda decir con verdad «*no* es cierto que *p*». Dos personas diferentes que digan en el mismo momento y sobre la misma proposición, *p,* uno «Es cierto que ρ es verdad», y otro «No es cierto que ρ sea verdad» pueden decir ambos algo verdadero y no contradecirse entre sí. Se sigue, por tanto, que a pesar de las apariencias, el significado de «*Es* cierto que *p*» es relativo a la persona que lo dice. Y creo que esto es así, porque, como he dado a entender más arriba, si alguien afirma «Es cierto que *p*», parte de lo que afirma es que él sabe que ρ es verdad, de tal modo que, aun cuando muchas otras personas sepan que ρ es verdad, sin embargo su afirmación será falsa, si él mismo no lo sabe. Por otro lado, si una persona afirma «no es cierto que ***p*»,** su afirmación no será necesariamente verdadera porque no sepa personalmente que ρ es verdad, aunque será necesariamente falsa si personalmente sabe que ρ es verdadera. Si digo «es cierto que *p*», el que sepa que ρ es verdadera, es una condición no sólo necesaria, sino también suficiente de la verdad de mi afirmación. Pero si digo «*no* es cierto que *p*», entonces el que *no* sepa que ρ es verdad, aunque necesaria, no es una condición suficiente de la verdad de mi afirmación. De un modo semejante, la expresión «es posible que ρ sea verdad», aunque parezca ser impersonal, es realmente una expresión cuyo significado es relativo a la persona que la usa. Si lo digo yo, el que no sepa que ρ es falso es una condición necesaria, aunque no suficiente, de la verdad de mi afirmación. Por tanto, si dos personas lo dicen a la vez de la misma proposición, es muy posible que lo que afirma una sea verdad y falso lo que afirma la otra; ya que si uno de los dos sabe que ρ es falso, su afirmación será falsa necesariamente, mientras que si la otra no sabe que ρ es falso, su afirmación puede ser verdadera, aunque no lo sea necesariamente. Por otra parte, si fuese correcto emplear la expresión «es *lógicamente* posible que *p*» como equivalente de «*p* no es contradictoria», entonces el significado de «Es *lógicamente* posible que *p*» *no* sería relativo a la persona que la afirma.

Resumamos esta digresión. Lo que he dicho sobre las consecuencias del hecho de que estas siete proposiciones con que abrí la conferencia fuesen todas ellas contingentes es en primer lugar (1) que este hecho *no* implica la consecuencia de que cuando las formulé no supiese que eran verdad; (2) que *no* implica como consecuencia que entonces hubiese podido hacer sobre ellas la afirmación verdadera «es posible que esto sea falso»; y (3) que no implica como consecuencia que entonces hubiese podido hacer sobre alguna de ellas la afirmación verdadera «No es absolutamente cierto que esto sea verdad». Por tanto, al afirmar que esas siete proposiciones son contingentes, no me he comprometido con la opinión de que no se sabía si eran verdaderas o de que no era absolutamente cierto que lo fuesen. Mas por otra parte, aun cuando esté en lo cierto al decir que estas consecuencias *no* se siguen del simple hecho de que fuesen contingentes, naturalmente tampoco se sigue que cuando las formulé no *supiese* que eran verdaderas o que eran absolutamente ciertas. El problema de si sabía que estaba de pie cuando lo dije la primera vez y si, por tanto, era absolutamente cierto que lo estaba, permanece aún sin resolver.

(2) Además del hecho de que todas esas proposiciones sean contingentes hay un segundo aspecto en que se asemejan, a saben Cuando las enuncié, parte al menos de lo que di a entender es algo de lo cual no se sigue de suyo nada acerca de mi estado o condiciones —algo de lo que no se sigue ninguna proposición psicológica sobre mí mismo. Todas ellas afirmaban algo que podría haber sido verdad sin importar en qué condiciones estuviese mi mente, sea en ese momento, sea en el pasado. Por ejemplo, el que entonces estuviese en una habitación era algo que podría haber sido verdad, aunque en ese momento estuviese dormido y sin soñar, sin importar cuáles hayan sido mi mente, disposición o capacidades mentales. De ese hecho solamente no se seguía, ninguna proposición psicológica sobre mí mismo. Esto también es verdad, por lo que respecta al menos a una parte de lo que afirmaba en cada una de las otras seis proposiciones. Me referiré a esta propiedad común de las siete proposiciones diciendo que todas ellas implicaban la existencia de *un mundo externo;* es decir, de un mundo externo *a mi mente.* Estas expresiones «mundo externo» y «externo a mi mente» se han empleado a menudo en la Filosofía. Creo que el modo en que propongo usarlas ahora está en armonía con el modo en que han sido usadas generalmente (aunque no siempre). Ahora bien, no es evidente que mi afirmación de que estaba de pie implicase la existencia de algo externo a *mi cuerpo.* Mas en general, es claro que quienes hablan de un mundo *externo* a un in-

dividuo dado dan a entender con esto un mundo externo a la *mente* de ese individuo, y emplean la expresión «externo a una mente» en cierto sentido metafórico, según el cual mi cuerpo *debe* ser externo a mi mente. Según esto, una proposición que implique la existencia de mi cuerpo, según este uso terminológico, implica sólo por esta razón la existencia de un mundo *externo a mi mente.* Pienso que la razón por la cual se dice esto es porque de la existencia de mi cuerpo en un momento dado no se sigue lógicamente nada respecto al estado o condiciones de mi mente en ese mismo momento. Por tanto, pienso que no estoy diciendo nada que lleve a error a los que están familiarizados con la terminología filosófica si digo, por las razones dadas, que cada una de esas siete afirmaciones implicaban la existencia de algo externo a mi mente; y que, por tanto, si no conocía la verdad de alguna de ellas al afirmarla, la existencia de un mundo externo era en aquel momento absolutamente cierta. Por otra parte, si tal como han mantenido algunos filósofos, la existencia de un mundo externo nunca es absolutamente cierta, entonces se sigue que no puedo haber conocido la verdad de ninguna de esas siete proposiciones.

(3) Expresaré una tercera característica común a las siete proposiciones diciendo que en el momento en que las formulé tenía en su favor *la evidencia de mis sentidos.* No quiero decir con esto que la evidencia de mis sentidos fuese la *única* evidencia que tenía de ellas, no creo que lo fuese. Lo que quiero decir es que cuando las formulé estaba viendo, oyendo o sintiendo cosas (o, si esto deja más claro lo que quiero decir, «teniendo sensaciones auditivas, táctiles u orgánicas») o bien una combinación de éstas, de modo que ver, oír o sentir esas cosas *era* tener evidencia (aunque no necesariamente *concluyente*) de una parte al menos de lo que afirmé al expresar la proposición en cuestión. En otras palabras, en los siete casos, lo que dije se *basaba*, parcialmente al menos, en «la evidencia presente de mis sentidos».

(4) En cuarto y último lugar, creo que aquellas siete afirmac iones compartían en común la siguiente propiedad. Considérese la clase de todas las proposiciones semejantes en el segundo aspecto que he mencionado, a saber, que implican la existencia de algo externo a la mente de la persona que las formula. Muchos filósofos han sostenido y sostienen todavía que no puede conocerse la verdad de ninguna proposición que posea esta peculiaridad, que nunca es totalmente cierta. Pienso que si cuando formulé aquellas siete proposiciones con que comencé esta conferencia no sabía que eran verdaderas, entonces aquellos filósofos están en lo cierto. Es decir, si aquellas proposiciones no fuesen ciertas, entonces nunca

es cierto nada por el estilo; si no fuesen ciertas, entonces nunca es cierta ninguna proposición que implique la existencia de algo externo a la mente de la persona que la formula. Tomemos la que ustedes quieran de aquellas siete: los argumentos para decir que yo *sabía* que esa proposición era verdadera son tan fuertes como los que pueda haber para decir que *una* persona dada sabe que es verdad una proposición que implique la existencia de algo externo a la mente de la persona que la formula.

Se verá que esto no es una cuestión de lógica. Naturalmente es lógicamente posible, por ejemplo, que entonces fuese falso que yo supiese que estaba de pie y sin embargo sea verdad ahora que se que estoy de pie, y de un modo similar en los otros casos. Mas aunque esto sea lógicamente posible, aunque la proposición «Sé que estoy de pie ahora, aunque no sabía entonces que lo estaba» no sea ciertamente contradictoria, con todo me parece cierto que es falsa. Si no supiese entonces que estaba de pie, si nunca he sabido nada por el estilo, tampoco ahora sabré nada semejante; y no sólo eso, sino que nadie lo ha sabido nunca Igualmente, a la inversa (si bien esto tampoco es cuestión de lógica), si entonces sabía que estaba de pie, entonces ciertamente también ahora sé que estoy de pie y he conocido constantemente en el pasado cosas por el estilo, todos nosotros lo hacemos constantemente. En otras palabras, considero que aquellas siete proposiciones mías pueden tomarse como test (aunque no son mejores que miles de otras) para elegir entre las únicas alternativas reales (aunque no la única lógicamente posible ni mucho menos). A saber, o bien que ninguno de nosotros conoce nunca con certeza la existencia de algo externo a la propia mente, o bien que todos nosotros —miles de nosotros— lo hacemos constantemente. Las elegí porque me parecieron tan buenas como cualesquiera otras como test para decidir entre estas dos cosas.

¿Acaso podemos decidir entre estas dos alternativas?

Considero que la discusión de este problema es espantosamente difícil, y estoy seguro de que sobre el tema se podrían decir cosas mejores y más concluyentes que las que yo podré decir. Lo único que puedo hacer es discutir, y aun así, muy insuficientemente, precisamente uno de los tipos de argumentos que han sido esgrimidos algunas veces para mostrar que nadie ha sabido nunca con certeza nada relativo al mundo externo a su mente.

Supongamos que digo ahora: «Sé con certeza que estoy de pie; es absolutamente cierto que lo estoy; no hay ni la más mínima probabilidad de que no lo esté». Muchos filósofos dirían: «Está usted equivocado, usted no sabe que está de pie, *no* es absolutamente cierto que lo esté, hay *alguna* probabilidad, aunque tal vez pe-

queñísima, de que no lo esté». Uno de los argumentos que se han empleado en favor de esto es de tal carácter que el filósofo que lo esgrime habrá de decir tarde o temprano: «Usted no sabe con certeza que no está soñando, no es absolutamente cierto que no lo esté, hay alguna probabilidad, aunque tal vez muy pequeña, de que esté soñando». De esto, de que no sé con certeza que no estoy soñando, se supone que se sigue que no sé con certeza que estoy de pie. Se arguye: si no es cierto que usted no está soñando, entonces no es cierto que usted esté de pie. No me encuentro dispuesto a discutir que *si* no sé que no estoy soñando, tampoco sabré que no estoy sentado. Pienso que de la hipótesis de que estoy soñando se seguirá que no *sé* si estoy de pie, aunque nunca he visto discutir el problema y no está nada claro cómo se puede demostrar que se sigue. Mas, por otra parte, de la hipótesis de que estoy soñando no se seguirá que *no* estoy de pie, ya que es lógicamente posible que un hombre esté profundamente dormido y soñando mientras permanece de pie y no tumbado. Por tanto, es lógicamente posible que esté de pie, soñando al mismo tiempo. Es tan posible lógicamente como la historia del bien conocido Duque de Devonshire, que soñó en una ocasión que estaba hablando en la Cámara de los Lores y cuando despertó se encontró con que *estaba* hablando en la Cámara de los Lores. Si, tal como se supone ordinariamente, cuando sueño que estoy de pie puede ser también adecuado decir que estoy *pensando* que estoy de pie, entonces se sigue que la hipótesis de que estoy durmiendo ahora es perfectamente compatible con la hipótesis de que estoy pensando que estoy de pie y también que estoy realmente de pie. Por tanto, si, tal como me parece que ocurre y tal como supone este argumento, de la hipótesis de que ahora estoy soñando se *siguiese* que no sé si estoy de pie, se sigue algo de gran importancia respecto a nuestro uso de la palabra «conocimiento» y también, por ende, de la palabra «certeza» —algo que ha sido hecho de un modo totalmente concluyente más de una vez por Russell. A saber, que de la conjunción de los hechos, el hecho de que un hombre piense en un momento dado que es verdadera una proposición dada p, y que ρ es verdad de hecho, *no* se sigue que el hombre en cuestión *sepa* que *ρ* es verdad: para que pueda decir fundadamente que sé que estoy de pie se requiere algo más que la simple conjunción del hecho de que piense que estoy de pie con el hecho de que lo esté realmente. Gomo ha dicho Russell, la creencia verdadera no es lo mismo que el conocimiento. Creo que se puede añadir que de la conjunción del hecho de que me sienta seguro de estar de pie con el hecho de estarlo no se sigue ni que sepa que estoy de pie ni que *sea* cierto

que lo estoy. Por lo que respecta al argumento sacado del hecho de que no se sigue que esté de pie quien lo sueñe estándolo realmente, habría que señalar que del hecho de que alguien sueñe estar de pie no se *sigue* que *piense* que lo está, ya que a veces al soñar *pensamos* que se trata de un sueño y alguien, a pesar de soñarlo, podría *pensar* con todo que no está de pie, aunque no *sepa* que no lo está. Por tanto, no ocurre, como podría suponerse a primera vista, que, si sueño que estoy de pie en el momento en que estoy tumbado de hecho, esté necesariamente *engañado.* Me engañaría sólo si creyese que estaba de pie cuando no lo estaba. Puedo soñar que estoy de pie sin pensar que lo esté. No obstante, ocurre a menudo, ciertamente, que soñamos que ocurre tal-y-cual sin pensar en ese momento que. estamos soñando solamente. En tales casos creo que tal vez se pueda decir que *pensamos* que lo que soñamos *ocurre*, y que nos engañamos si no ocurre. Por tanto, en esos casos, si tiene lugar lo que soñamos que ocurre, podemos decir que creemos con verdad que ocurre, aunque no *sepamos* que es así.

Por tanto, estoy de acuerdo con aquella parte de este argumento que afirma que si ahora no sé que no estoy durmiendo, se sigue que no *sé* que estoy de pie, aun cuando realmente esté y crea que estoy de pie. Mas esta primera parte del argumento es una consideración que cierra dos salidas. Es así, porque si es verdad, sigúese que también es verdad que si *sé* que estoy de pie, entonces sé que estoy soñándo. Por tanto, puedo argumentar puesto que no sé que estoy de pie, se sigue que no sé que estoy soñando; del mismo modo que puede argumentar mi oponente: puesto que usted no sabe que no está soñando se sigue que no sabe que está de pie. Un' argumento es tan bueno como el otro, a menos que mi oponente pueda dar mejores razones para afirmar que no sé que estoy de pie.

¿Qué razones se pueden dar para decir que no sé con certeza que no estoy soñando en este momento?

No recuerdo haber visto nunca un argumento claramente planteado que pueda demostrarlo.

A pesar de todo, voy a intentar anunciar, tan claramente como pueda, las premisas y los razonamientos en su favor que creo han llevado a muchos filósofos a suponer que realmente no puedo saber con certeza que no estoy soñando.

Como pueden recordar, he dicho al hablar de las siete afirmaciones con que abrí esta conferencia, que tenía la «evidencia de mis sentidos» en su favor, aunque también dije que no pensaba que ésta fuese la única evidencia ni que por sí misma fuese nece-

sanamente concluyen te. Ahora bien, si *entonces* tuviese «la evidencia de mis sentidos» en favor de la proposición de que estaba de pie, ciertamente tengo *ahora* la evidencia de mis sentidos en favor de la proposición de que *estoy* de pie, aunque ésta no sea la única evidencia que tengo y tal vez no sea concluyente. ¿Pero acaso tengo de hecho la evidencia de mis sentidos en favor de esta proposición? Hay algo muy claro por lo que respecta a nuestro uso de esta expresión; a saber, que si un hombre en un momento dado sueña solamente que está de pie, entonces se sigue que *no* tiene en ese momento la evidencia de sus sentidos en favor de esa proposición. Es contradictorio decir «La otra noche Jones tenía la evidencia de sus sentidos a favor de que estaba de pie, aunque *sólo* lo soñaba». Pero aquellos filósofos que dicen que es posible que esté soñando ahora, ciertamente quieren decir también que es imposible que *sólo sueñe* que estoy de pie. Vemos ahora que esta opinión implica que es posible que *no* tenga la evidencia de mis sentidos de que lo estoy. Por tanto, si tienen razón, se sigue que no es cierto ni siquiera que tenga la evidencia de mis sentidos de que lo estoy; se sigue que no es cierto que tenga *la evidencia de mis sentidos* en favor de nada en absoluto. Por tanto, si dijese ahora que tengo ciertamente la evidencia de mis sentidos en favor de la proposición de que estoy de pie, aunque no sea cierto que esté de pie, estaría presuponiendo la verdad del problema planteado. Ya que no es cierto que no esté soñando, no es cierto ni siquiera que tenga la evidencia de mis sentidos a favor de que estoy de pie.

Pero, aunque no sea cierto que no tengo en este momento la evidencia de mis sentidos en favor de nada en absoluto, es totalmente cierto que, *o bien* tengo la evidencia de mis sentidos de que estoy de pie, *o* tengo una experiencia *muy semejante* a tener la evidencia de mis sentidos en favor de que estoy de pie. *Si* estoy soñando, esta experiencia consta de imágenes soñadas que son al menos muy semejantes a la sensaciones que tendría si estuviese despierto y tuviese las sensaciones cuya posesión constituiría «tener la evidencia de mis sentidos» en favor de estar de pie. Empleemos la expresión «experiencia sensorial» de tal modo que esta experiencia que tengo sea una «experiencia sensorial», conste o no simplemente de imágenes soñadas. Si empleamos la expresión «experiencia sensorial» de este modo, podemos decir, creo, que si no es cierto que no esté soñando ahora, entonces no es cierto que *todas* las experiencias sensoriales que tengo no sean simples imágenes soñadas.

¿Cuáles son, pues, las premisas y los razonamientos que llevarían a tantos filósofos a pensar que todas las experiencias senso-

nales que tengo ahora *pueden* ser simples imágenes soñadas, que no sé con certeza que no lo son?

Por lo que a mí me parece, una de las premisas que sin duda emplean es la siguiente: «Al menos algunas de las experiencias sensoriales que está usted teniendo ahora son en importantes aspectos similares a imágenes soñadas que han ocurrido realmente en sueños». Ésta parece una premisa muy inocua y deseo admitir que es verdadera. Pero creo que hay una objeción muy seria al modo de usarla como premisa en favor de la conclusión derivada. Creo que el filósofo que la use como premisa *da a entender* de hecho, aunque no lo diga expresamente, que él sabe que es verdad. *Da a entender,* por tanto, que sabe que ha habido sueños, y naturalmente piensa que está en lo cierto. Todos los filósofos que he oído ò con los que me he topado alguna vez sabían que había habido sueños: todos nosotros sabemos que ha habido sueños. ¿Acaso puede conjugar de modo consistente esta proposición que afirma que ha habido sueños con su conclusión de que no sabe que no está soñando? ¿Acaso puede saber alguien que ha habido sueños si en ese momento no sabe él mismo que no está soñando? Si *está* soñando, puede ser que sólo sueñe que han ocurrido sueños, y si no sabe que no está soñando, ¿acaso puede saber que *no* está soñando simplemente que ha habido sueños? ¿Acaso puede saber, por tanto, que *ha* habido sueños? Como no creo que pueda, pienso que quien emplea esta premisa y afirma además la conclusión de que nadie sabe nunca que no está soñando, incurre en una inconsistencia. Mas usando esta premisa, da a entender que él sabe que ha habido sueños, mientras que si es verdadera su conclusión, se sigue que él mismo no sabe que no está soñando y por tanto no sabe que no está soñando, tan sólo que ha habido sueños.

No obstante, admito que la premisa es verdadera. Intentemos ahora ver por medio de qué tipo de razonamiento podría pensarse que podemos pasar de ella a la conclusión.

No veo cómo podríamos avanzar en esta dirección si en primer lugar no damos el siguiente paso grave, si no decimos: ya que ha habido muchas imágenes soñadas similares en importantes aspectos a alguna de las experiencias sensoriales que estoy teniendo ahora, es lógicamente posible que hubiese imágenes soñadas *exactamente iguales a todas* las experiencias sensoriales que estoy teniendo ahora, y lógicamente posible, por tanto, que todas las experiencias sensoriales que estoy teniendo ahora *sean* meras imágenes soñadas. Se podría pensar que la validez de este paso podría apoyarse en cierta medida acudiendo a cuestiones de hecho, si bien sólo a costa del mismo tipo de inconsciencia que acabo de

apuntar. Podría decirse, por ejemplo, que algunas personas han tenido imágenes soñadas *exactamente iguales* a experiencias sensoriales que tenían cuando estaban despiertos, y que, por tanto, debe ser lógicamente posible tener una imagen soñada. Entonces, se puede decir Es lógicamente posible que algunas imágenes soñadas sean exactamente como las experiencias sensoriales que no son imágenes soñadas; sin duda puede ser lógicamente posible que *todas* las imágenes que tienen lugar en un sueño en un momento dado sean exactamente como las experiencias sensoriales que no son imágenes soñadas; y también, que todas las experiencias sensoriales que pueda tener una persona en un momento dado estando despierto, sean exactamente como las imágenes soñadas que tuvieron en sueños en otro momento ella u otras personas.

Ahora bien, no me cabe en la cabeza que se pueda negar la posibilidad lógica de que todas las experiencias sensoriales que estoy teniendo ahora sean simples imágenes soñadas, si esto es posible lógicamente, y si además las experiencias sensoriales que estoy teniendo ahora fuesen las únicas que tengo no veo cómo conocer con certeza que no estoy soñando.

Mas la conjunción de mis recuerdos del pasado inmediato con estas experiencias sensoriales *tal vez* basten para que pueda saber que no estoy soñando. Digo *tal vez* Pero qué pasa si nuestro filósofo escéptico dice: *No* basta; y utiliza el siguiente argumento para demostrar que no: Es lógicamente posible *tanto* que tenga usted todas las experiencias sensoriales que tiene como que recuerde que recuerda, *a pesar de* estar soñando. Si esto *es* lógicamente posible, entonces no veo cómo negar que no pueda saber con certeza que no estoy soñando: no veo la posibilidad de negarlo. Mas, ¿se puede dar alguna razón para decir que *es* lógicamente posible? Por lo que sé, nadie lo ha hecho nunca y no. sé cómo se podría hacer. En tanto en cuanto no se demuestre, mi argumento «Sé que estoy de pie, y, por tanto, sé que no estoy durmiendo», parece tan bueno como el suyo, «No sabe usted que no está durmiendo, por tanto, no sabe que está de pie». No recuerdo habér visto nunca un argumento dirigido expresamente a mostrar que no es así.

Habría que aclarar un último punto. Está claro que es posible lógicamente que ahora *haya* estado soñando. *Podría* haber estado soñando ahora. Y por tanto, la proposición de que ahora *estoy* soñando no es contradictoria. Pero lo que dudo es que sea posible lógicamente que esté soñando y que a pesar de ello tenga todas las experiencias sensoriales y los recuerdos que tengo.

Me parece muy posible que la conjunción de la proposición que afirma que tengo estas experiencias sensibles y estos recuerdos, junto con la proposición de que estoy soñando, sea contradictoria[1].

1. Creo justo decir que Moore estaba muy insatisfecho de los cuatro últimos párrafos de este artículo. Supongo que pensaba sobre todo en ellos, cuando escribió en el Prefacio que el artículo sostenía errores graves. ***(Nota de Casimir Lewy.)***

XI

"conferencias de wittgenstein de 1930-33"

1

En enero de 1929, Wittgenstein volvió a Cambridge tras una ausencia de más de quince años. Llegó con la intención de fijar su residencia en Cambridge y proseguir allí sus investigaciones sobre problemas filosóficos. Ignoro por qué escogió Cambridge a este propósito; tal vez para tener la oportunidad de mantener frecuentes discusiones con F. P. Ramsey. De todos modos, residió de hecho en Cambridge los tres trimestres completos de 1929, trabajando firmemente durante todo el tiempo en sus investigaciones[1]. Con todo, en algún momento del año debió haberse dado cuenta de que le agradaría dar algunas clases además de investigar, ya que el 16 de octubre el tribunal de la Facultad de Ciencia Moral resolvió, de acuerdo con sus deseos, que se le invitaría a dar un curso de conferencias incluido en la lista de Seminarios para el segundo trimestre de 1930.

Durante este año de 1929, cuando estaba investigando y no había comenzado a dar clase, obtuvo el grado de doctor en Filosofía por Cambridge. Habiendo sido considerado como «Estudiante avanzado» durante su período previo de residencia en 1912 y 1913, se encontró ahora con que tenía derecho a presentar una disertación para el doctorado. Presentó el *TraQtatus,* y fuimos designados Russell y yo para examinarlo. Le hice un examen oral el 16 de junio, cosa que encontré agradable y divertida. Naturalmen-

1. Es totalmente falso lo que dice la nota necrológica de *The Times,* 2 de mayo de 1951, de que llegó a Cambridge en 1929 «para una corta visita». Afortunadamente yo llevaba un breve diario en aquella época y puedo por tanto responsabilizarme de la verdad de lo que he dicho arriba sobre su residencia en 1929, aunque de hecho haya tjuien diga otra cosa.

te, no nos cabía ninguna duda de que su trabajo mereciese el grado; así lo comunicamos, y cuando nuestra información hubo sido aprobada por las autoridades necesarias, recibió el grado por el cauce debido.

En el mismo mes de junio en que lo examinamos, el Consejo del Trinity College le concedió un permiso autorizándole a continuar sus investigaciones. (Se le renovó en diciembre de 1930, eligiéndole para una investigación durante un período de cinco años, que luego prolongaron algo más.)

En el siguiente mes de julio de 1929 asistió a la sesión de la Junta de la Mind Association and Aristotelian Society en Nottingham, presentando un breve escrito titulado «Algunas observaciones sobre la Forma Lógica». Este escrito fue la única obra filosófica escrita por él, aparte del *Tractatus,* publicada durante su vida. En una carta a *Mind* (julio de 1933) decía que este escrito era «flojo», y después de 1945 me habló de él de un modo aún más despreciativo diciendo algo en el sentido de que cuando lo había escrito estaba concibiendo nuevas ideas sobre las que aún no se había aclarado, por lo que no creía que mereciese ninguna atención.

Pero lo que es más importante de este año de 1929 es que en su transcurso mantuvo frecuentes discusiones con F. P. Ramsey, discusiones que desgraciadamente finalizaron en enero de 1930 por la muerte prematura de Ramsey[2]. Ramsey ha escrito para *Mind* (octubre, 1923, página 465) una extensa noticia crítica del *Tractatus.* Más tarde, durante el período en que Wittgenstein estaba empleado como maestro en un pueblo de Austria, Ramsey fue a verle para preguntarle por el significado de algunos enunciados del *Tractatus.* Se detuvo quince días o más en el pueblo, manteniendo discusiones diarias con Wittgenstein. De estas discusiones de Austria sólo sé que Ramsey me dijo que en respuesta a sus preguntas sobre el significado de algunos enunciados, Wittgenstein le dijo

2. En el Prefacio de sus *Philosophical Investigations,* publicadas postumamente, donde Wittgenstein reconoce sus deudas para con Ramsey (pág. x), dice que mantuvo «innumerables» discusiones con Ramsey «durante los dos últimos años de su vida», o sea, en 1928 y 1929. Pero creo que esto debe ser un error. Me imagino que Wittgenstein, fiándose sólo de la memoria, ha extendido a dos años una serie de discusiones que de hecho se prolongaron durante un año solamente. Habrá que señalar que en una carta de Ramsey que voy a citar, con fecha del 14 de junio de 1929, dice que había estado en estrecho contacto con el trabajo de Wittgenstein «durante los dos últimos trimestres», i. e., durante el segundo y tercer trimestre del año 1929, dando a entender que no había estado en estrecho contacto con él en 1928. Aunque no sé dónde estaba Wittgenstein en 1928, ciertamente no estaba en Cambridge, donde residía Ramsey, de modo que es muy difícil que hayan podido tener ese año discusiones tan frecuentes como las que tuvieron efectivamente en 1929.

más de una vez que había olvidado lo que había querido decir con el enunciado en cuestión. Después de la primera mitad de las discusiones de Cambridge en 1929, Ramsey a petición mía escribió la siguiente carta en favor de una propuesta al Trinity a fin de que le concediese un permiso para que pudiese continuar sus investigaciones:

«En mi opinión, el señor Wittgenstein es un genio filosófico de una índole poco común. Esto se debe en parte a sus grandes dotes para ver lo esencial de un problema y en parte a su abrumador vigor intelectual, a la intensidad con que su pensamiento desarrolla, un problema hasta el final, no quedando nunca satisfecho con una mera hipótesis plausible. Espero de su trabajo, más que del de cualquier otro, una solución de las dificultades que me tienen perplejo en filosofia en general y en los fundamentos de las Matemáticas en particular.

»Por tanto, me parece especialmente afortunado que haya vuelto a la investigación. Durante los dos últimos trimestres he estado en íntimo contacto con su trabajo y me parece que ha hecho notables progresos. Comenzó con ciertos problemas del análisis de proposiciones que le han conducido ahora a problemas sobre el infinito que están a la raíz de las controversias comunes sobre los fundamentos de las matemáticas. Al principio carecía de conocimientos matemáticos, por lo que la superficialidad constituía un serio *handicap* para su trabajo en este campo. Mas los progresos que ha hecho ya me han convencido de que no es así y es probable que también aquí realice un trabajo de gran importancia

»Ahora está trabajando mucho y a mi juicio va bien. Pienso que sería una gran desgracia para la filosofia que su trabajo se interrumpiese por falta de dinero».

Finalmente, sé otra cosa de estas discusiones con Ramsey en Cambridge en 1929: Wittgenstein me contó una vez que Ramsey le había dicho: «No me gusta su manera de argumentar».

Wittgenstein comenzó a dar conferencias en enero de 1930, y desde la primera adoptó un plan al que se atuvo, creo, en sus conferencias de Cambridge[3]. Su plan consistía tan sólo en dar una conferencia a la semana durante el período de clases, dedicando una sesión el último día de cada semana para poder discutir lo

3. El profesor von Wright me ha informado después de que estaba equivocado: en 1939, Wittgenstein dio dos conferencias a la semana sin mantener discusiones y en el tercer trimestre de 1947 dio dos conferencias a la semana y una sesión dedicada a discusiones. He recordado asimismo que durante un tiempo (no sé de cuánta extensión) dio, además de las conferencias ordinarias, una serie de conferencias especiales para matemáticos.

que había dicho en la conferencia semanal. Al principio, tanto la conferencia como la discusión se hicieron en un aula ordinaria de la University Arts School. Pero en seguida el señor R. E. Priestley (ahora Sir Raymond Priestley), que era entonces secretario de las Facultades y que ocupaba como miembro del colegio un conjunto de habitaciones en el nuevo edificio de Clare, invitó a Wittgenstein a mantener sus discusiones en estas salas. Más tarde creo que las conferencias y las discusiones se desarrollaron en las habitaciones de Priestley, continuando esta situación hasta que en octubre de 1931, siendo Wittgenstein miembro del Trinity, pudo obtener un apartamento propio en el Trinity, que era realmente de su agrado. Estas habitaciones eran las que Wittgenstein había ocupado en el año académico 1912-1913, las mismas que yo había ocupado el año anterior y también desde octubre de 1913, cuando Wittgenstein dejó Cambridge y fue a Noruega En el piso alto del pasadizo que comunica los patios Whewell con la calle Sidney hay solamente dos apartamentos. El de Wittgenstein era uno de esos. Sus habitaciones daban al Oeste, al patio Whewell más amplio, y al estar tan elevadas disponían de una vasta panorámica del cielo y los tejados de Cambridge, incluyendo los pináculos de la King's Chapel. Puesto que las habitaciones no eran las que correspondían a un miembro del colegio, su recibidor no era amplio. Por eso, para dar las conferencias y las clases, Wittgenstein acostumbraba a llenarlo con unas veinte sillas ordinarias con asientos de mimbre, qúe en otro tiempo habían estado apiladas en el amplio descansillo que había afuera. Casi desde el principio, las clases dedicadas a discutir tendían a prolongarse por lo menos dos horas, y desde que las conferencias dejaron de darse en la Arts School también se prolongaban normalmente. En las conferencias y clases, Wittgenstein tenía un encerado que empleaba muchísimo.

Asistí a las conferencias y discusiones durante los tres trimestres escolares de 1930 y durante los dos primeros de 1931. En el período de septiembre de 1931 y en el de cuaresma de 1932 dejé de asistir a las conferencias, por alguna razón que no puedo recordar, si bien continúe aún asistiendo a las discusiones. Pero en mayo de 1932 reanudé la práctica de asistir también a las conferencias y durante el año académico 1932-1933 asistí a ambas. En las conferencias, no así en las discusiones, tomé notas que considero completas, garabateadas en libretos de apuntes, de los que tengo seis volúmenes casi llenos. Recuerdo que Wittgenstein me dijo en una ocasión que se alegraba de que tomase notas, ya que de ocurrirle algo quedarían registrados los resultados de su pensamiento.

Mis apuntes pueden dividirse fácilmente en tres grupos a los que me referiré con (I), (II) y (III). (I) contiene las notas de sus conferencias del segundo y tercer trimestre de 1930; (II) las de sus conferencias en el año académico 1930-1931; y (III) las de las conferencias que comenzó en el tercer trimestre de 1932, después de reanudar mi asistencia, y también las de todas las conferencias que dio en el año académico 1932-1933. La distinción entre los tres grupos es en cierta medida importante, ya que, como se verá, algunas veces en sus últimas conferencias corrigió lo dicho en las primeras.

Creo que los temas más importantes pueden clasificarse como sigue. Ante todo, en los tres períodos trató: (A) cuestiones muy generales sobre el lenguaje, (B) cuestiones especiales sobre filosofía de la Lógica, y (C) cuestiones especiales de filosofía de las Matemáticas. Inmediatamente después, en (III), y sólo en (III), se ocupó con gran extensión (D) de la diferencia entre la proposición expresada con las palabras «He tenido dolor de muelas» y la expresada con las palabras «Has tenido dolor de muelas» o «Él ha tenido dolor de muelas». En conexión con esto habló sobre Behaviorismo, Solipsismo, Idealismo y Realismo. También se ocupó de (E) lo que llamó «la gramática de la palabra "Dios" y de los enunciados éticos y estéticos». También trató, más brevemente, en (I) de (F) nuestro uso del término «color primario», en (III), de (G) algunos problemas sobre el Tiempo y en (II) y (III) de (H) la naturaleza de la investigación que realizaba y sus diferencias y relaciones con lo que tradicionalmente se ha llamado «filosofía».

Intentaré dar cuenta de las cosas más importantes que dijo sobre estos temas. No obstante, tal vez no pueda decirlo todo y es posible que algunas de las cosas que omita sean realmente más importantes que las que menciono. Además, aunque he procurado reproducir en mis notas las palabras exactas empleadas por él, es posible que a veces haya puesto en su lugar palabras mías propias que no expresen fielmente lo que él quería decir ciertamente no entendí muchas de las cosas que dijo. Además, tal vez no pueda hacer justicia a la extrema riqueza de ejemplos y comparaciones que él ponía: realmente conseguía dar lo que llamamos una visión «sinóptica» de las cosas que todos conocemos. Tampoco puedo hacer justicia a la intensidad de convicción con la que expresaba todo lo que decía ni al extremado interés que despertaba en sus oyentes. Naturalmente, nunca leía sus conferencias: de hecho nunca las ha escrito, si bien dedicaba una buena cantidad de tiempo a pensar lo que se proponía decir.

(A) Discutió con gran extensión, especialmente en (II), algunas cuestiones muy generales sobre el lenguaje. Ahora bien, dijo más de una vez que no discutía estas cuestiones porque creyese que eran el objeto de la filosofía. No creía que lo fuesen. Las discutía solamente porque pensaba que muchos errores filosóficos particulares o «perturbaciones de nuestro pensamiento» se debían a falsas analogías sugeridas por el uso que hacemos de las expresiones. Subrayaba además que bastaba discutir aquellos aspectos del lenguaje que a su entender conducían a esos errores o «perturbaciones» particulares.

Creo que las cosas más generales sobre el lenguaje de que habló pueden clasificarse fácilmente como sigue: *(a)* cuestiones sobre el significado de palabras aisladas, y *(ti)* cuestiones sobre «proposiciones».

(a) Por lo que atañe al significado de palabras aisladas, estaba especialmente interesado, según creo, en dos aspectos; a saber, (α) en un lenguaje el significado de una palabra aislada viene «definido», «constituido», «determinado» o «fijado» (emplea las cuatro expresiones en lugares distintos) por las «reglas gramaticales» con arreglo a las cuales se emplea en ese lenguaje, y (β) toda palabra significativa o símbolo debe pertenecer esencialmente a un «sistema», siendo el significado de una palabra (metafóricamente hablando) su «lugar» en un «sistema gramatical».

Ahora bien, en (III) dijo que el sentido de «significado» al que se refería al afirmar estas cosas, y que constituía el único sentido en el que pretendía emplear la palabra, era simplemente uno de los que empleamos normalmente. Había otro que describía diciendo que era el sentido en que se usa la palabra «como nombre de un proceso que acompaña nuestro uso o nuestra audición de una palabra». Aparentemente, con esto último aludía a aquel sentido de «significado» según el cual «conocer el significado» de una palabra equivale a «entender» la palabra. Creo que no estaba totalmente claro qué relación había entre ambos sentidos de «significado», ya que en dos lugares diferentes parecía sugerir dos opiniones diferentes e incompatibles sobre esta relación. En (II) decía que «las reglas que se aplican a la negación describen efectivamente mi experiencia y uso de "no"; i. e., describen mi comprensión de la palabra». Por otro lado, en (III), decía: «quizá haya una conexión causal entre las reglas y los sentimientos que tenemos al oír "no"». En la primera ocasión añadía que «una investigación lógica no nos enseña nada sobre el significado de la negación: no podemos aclarar nada sobre su significado. Lo difícil es explicitar las reglas».

Más tarde aún, en (III), formuló el enunciado un tanto extraño de que «la idea de significado está en cierto modo pasada, excepto en expresiones tales como "esto significa lo mismo que aquello" o "esto no tiene significado"», habiendo dicho previamente en (III) que «el simple hecho de que poseamos la expresión "el significado" de una palabra nos induce a error nos lleva a pensar que las reglas son responsables de algo que no es una regla, cuando sólo son responsables de reglas».

Respecto a (a), aunque había dicho al menos una vez que el significado de una palabra estaba «constituido» por las reglas gramaticales que se le aplican, explicó más tarde que no quería decir que el significado de una palabra *fuese* una lista de reglas. Dijo, además, que si bien una palabra «llevaba consigo su significado», no llevaba consigo las reglas gramaticales que se le aplicaban. También dijo que un estudiante que le había preguntado si lo que quería decir era que el significado de una palabra *era* una lista de reglas, había sido inducido a formular esta pregunta por la falsa idea (que según él era muy común), provocada por la existencia de un sustantivo como «el significado», de que hay que buscar algo a lo que se pueda señalar diciendo «Esto es el significado». Parecía pensar que Frege y Russell se habían confundido por la misma idea cuando consideraron que tenían que dar una respuesta al problema: «¿Qué *es* el número 2?». No creo que haya explicado más extensamente lo que quería decir con la afirmación de que el significado de una palabra está «determinado por» (ésta es la expresión que parecía preferir) las «reglas gramaticales» de acuerdo con las que se usa.

(β) No he conseguido hacerme una idea clara de qué quería decir al afirmar que para que una palabra u otro signo tenga significado debe pertenecer a un «sistema». Un punto en el que insistió varias veces en (II) es que si una palabra que uso ha de tener significado, debo «comprometerme» con ese uso. Lo que quería decir con esto lo explicaba diciendo «Comprometerse quiere decir que si uso, por ejemplo, "verde" en este caso, tengo que usarlo en otros». Añadía: «Si usted se compromete, de eso se derivan consecuencias». De un modo similar dijo un poco después: «si una palabra ha de tener significación, debemos comprometernos», añadiendo: «No hay un usó que correlacione ruidos y hechos a menos que nos comprometamos a emplear el ruido de un modo particular, a menos que la correlación tenga consecuencias». Llegó a decir que debe ser posible ser «dominado por un lenguaje». Y cuando un poco más tarde planteó el problema «¿Qué hay en esto que se dice de que un símbolo debe pertenecer a un "sistema"?», res-

pondió que nos hallamos ante el fenómeno de «ser guiados por». Parecía como si uno de los usos que hacía de la palabra «sistema» fuese tal que para decir que una palabra u otro signo «pertenecen a un sistema» fuese no sólo necesario, sino también *suficiente* emplearlo dèi mismo modo en diferentes ocasiones. Y, ciertamente, sería natural decir que quien usa habitualmente una palabra del mismo modo, la usa «sistemáticamente».

No obstante, empleaba frecuentemente «sistema» en tal sentido que se podría decir que palabras (u otras expresiones) *diferentes* pertenecían al *mismo* «sistema». Cuando más tarde puso como ejemplo de lo que quería decir con «todo símbolo debe pertenecer necesariamente a un sistema» la proposición «una negra sólo da información sobre la nota que hay que tocar en un sistema de negras», parecía dar a entender que para que un signo tuviese significado *no* bastaba que nos hubiésemos «comprometido» con su uso, sino que también era necesario que el signo en cuestión perteneciese al mismo «sistema» junto con otros signos. No obstante, tal vez quisiera decir tan sólo que el requisito de que perteneciesen al mismo «sistema» junto con otros signos no era necesario para que un signo tuviese *algún* significado, sino para que *algunos* signos poseyeran la *significación que tienen efectivamente en un lenguaje dado.* Esta palabra, «sistema», la usaba muy frecuentemente y desconozco las condiciones que según él deberían satisfacer dos signos distintos para que pudiese decirse de ellos que pertenecían al mismo «sistema». En alguna parte de (II) dijo que el «sistema de proyección» por el cual «2 + 3» se puede proyectar en «5» no es «en absoluto inferior» al «sistema» por el que «II + III» se puede proyectar en «IIIII», y creo que en este caso está claro que «2 + 3 = 5» puede decirse con propiedad que pertenece al mismo «sistema» que, por ejemplo, «2+2»4», y también, a un «sistema» diferente de aquel a que pertenecen «II + III = IIIII» y «II + II = IIII». Ahora bien, no tengo una idea clara de en qué sentido se pueden decir con propiedad estas cosas. Tampoco sé si Wittgenstein habría sostenido, por ejemplo, que *todas* las palabras de un idioma* no pueden tener la significación que tienen efectivamente a menos que pertenezcan al mismo «sistema» que otras palabras del mismo idioma, o si habría mantenido que esto sólo es cierto de *algunas* palabras; por ejemplo, de las palabras «cinco» y «cuatro» y de las palabras «rojo» y «verde».

Pero aparte de estas dos cosas, (a) y (β), sobre el significado de las palabras, que daba la impresión de que eran las que considera-

* ***Inglesas*, en el original.** ***(N. del T.)***

ba más interesantes, también insistía en tres cosas negativas; i. e., en que eran erróneas tres opiniones que habían sido sostenidas algunas veces. El primero de estos tres errores era (γ) la opinión de que el significado de una palabra era cierta imagen suscitada por la asociación, opinión que parecía referirse a la teoría «causal» del significado. Admitía que a veces no se puede entender una palabra a menos que suscite una imagen, pero insistía en que, aun cuando fuese así, la imagen es, tanto como la palabra, un «símbolo». El segundo error era (δ) la opinión según la cual cuando podemos dar una definición «ostensiva» de una palabra, el objeto señalado constituye el significado de la palabra. Contra esta opinión dijo que, en ese caso, «el gesto de señalar junto con el objeto señalado se puede emplear en lugar de la palabra»; i. e., él mismo es algo que tiene significado, y además, el mismo significado que la palabra. En conexión con esto indicó también que se puede señalar un libro rojo tanto para mostrar el significado de «libro» como para mostrar el significado de «rojo», y que, por tanto, en «Esto es un libro» y «esto es el color "rojo"», «esto» tiene un significado totalmente diferente. Subrayó que para comprender la defini('ion ostensiva «Esto es "rojo"», el oyente debe comprender ya lo que significa «color». El tercer error era (ε) considerar que una palabra se relaciona con su significado del mismo modo que un nombre propio se relaciona con el «portador» de ese nombre. Ceñirá esto argumentaba diciendo que el portador de un nombre puede estar enfermo o muerto mientras que no podemos decir que el significado de un nombre esté enfermo o muerto. Dijo más de una vez que el portador de un nombre se puede «sustituir» por el nombre, mientras que el significado de una palabra nunca se puede sustituir por esa palabra. Se refirió a veces a este error considerándolo como el punto de vista según el cual las palabras sor «representativas» de sus significados, y sostuvo que en ningún caso una palabra es «representativa» de su significado, aunque un nombre propio es «representativo» de su portador (si lo tiene). Añadió en una ocasión: «El significado de una palabra ya no es para nosotros un objeto correspondiente a ella».

Sobre el enunciado «Las palabras no tienen significado si no están insertadas en proposiciones» dijo que esto «es verdadero o falso, tal como ustedes lo entienden». Inmediatamente añadió que las palabras «tenían significado por sí mismas» en lo que llamaba «juegos del lenguaje» y que incluso podían tener significado propio en nuestro lenguaje ordinario, «si es que se lo hemos otorgado». En conexión con esto dijo en (II) que había cometido un error (creo que se refería al *Tractatus)* al suponer que una proposi-

ción debe ser compleja. Dijo que la verdad era que podíamos reemplazar una proposición por un signo simple, si bien el signo sencillo debe ser «parte de un sistema».

ib) En diversos lugares mantuvo muchísimas opiniones sobre «proposiciones» como posibles respuestas a la pregunta «¿Qué es una proposición?», pregunta que, según dijo, no comprendemos claramente. Mas hacia el final de (III) había llegado definitivamente a la conclusión de que «lo que llamamos "proposición" es algo más o menos arbitrario», añadiendo que «por tanto la Lógica juega un papel distinto del que suponíamos Russell, Frege y yo». Un poco más tarde dijo que no podría dar una definición general de «proposición» —tal como ocurre con «juego»—, que sólo podía poner ejemplos y que cualquier dirección que señalase sería «arbitraria, en el sentido de que nadie habría decidido llamar o no "proposición" a tal-y-cual». Pero añadió que tenemos perfecto derecho a usar la palabra «juego», en la medida en que no pretendemos haber trazado un esquema definido.

En (II), no obstante, había dicho que la palabra «proposición», «tal como se entiende generalmente», incluye tanto «lo que llamo proposiciones» como «hipótesis» y también proposiciones matemáticas. Además, la distinción entre estos tres «tipos» es una «distinción lógica», y que, por tanto, debe haber algunas reglas gramaticales, en cada uno de los tipos, que se aplican a él y no a los otros dos. Mas las reglas de las «funciones de verdad» se aplican a los tres y por eso se llaman «proposiciones».

Incluso ilustró la diferencia entre las dos primeras diciendo: «Me parece que ahí hay un hombre» es del primer tipo, mientras que «Ahí hay un hombre» es una «hipótesis». Añadió que hay una regla que se aplica al primero y no al segundo; a saber, no puedo decir «Me parece que me parece que hay ahí un hombre», mientras que puedo decir «Me parece que ahí hay un hombre». Mas en seguida dijo que la palabra «proposición» se emplea de *dos* modos diferentes, uno amplio y otro estricto. Con el amplio, se refería a aquel en que incluía los tres tipos distinguidos y con el'estricto, al parecer, a aquel en que incluía los dos primeros y no el tercero. Más adelante para referirse a proposiciones en este sentido estrecho empleaba la expresión «proposiciones experienciales». Por consiguiente, emplearé esta expresión de modo que incluya proposiciones tanto del primero como del segundo tipo. Lo que tenía que decir sobre las proposiciones experienciales, así entendidas, era muy distinto de lo que tenía que decir sobre el tercer tipo. Por tanto, trataré separadamente estos dos temas.

(a) En (I) dijo que las proposiciones experienciales podrían

ser «comparadas con la realidad» y o bien «concordar o discrepar de ella». Señaló en seguida que «gran parte del lenguaje necesita ayuda exterior» poniendo como ejemplo el empleo de una muestra de un color para explicar de qué color se quiere pintar una pared. Mas inmediatamente dijo (empleando «lenguaje» en un sentido diferente) que en tal caso la muestra de color es «una parte del lenguaje». Señaló también (como en el *Tractatus*) que se puede afirmar una proposición o dar una orden sin emplear ninguna palabra o símbolo (en el sentido ordinario de «símbolo»). Una de las cosas más chocantes relativas a su uso del término «proposición» era que, según él, al dar una orden se expresa necesariamente una «proposición», si bien, naturalmente, una orden no puede ser ni verdadera ni falsa y sólo se puede «comparar con la realidad» en el sentido diferente en que se puede mirar a ver si se cumple o no.

En (II) trazó una distinción, relativa a las proposiciones entendidas en este sentido, entre lo que llamaba «el signo» y «el símbolo», diciendo que lo que era necesario para conferir significación a un «signo» era parte del «símbolo», de tal modo que siendo, por ejemplo, el «signo» una oración, el «símbolo» es algo que contiene tanto el signo como todo lo necesario para conferir sentido a esa oración. Dijo que un «símbolo», así entendido, *es* una «proposición» que «no puede carecer de sentido, si bien puede ser verdadera o falsa». Puso como ejemplo el que si alguien dice «Estoy cansado», su boca es parte del símbolo, añadiendo que una explicación de un signo «completa el símbolo».

Por tanto, parece que aquí establecía una distinción entre una proposición y una oración, de modo que ninguna oración puede ser idéntica a una proposición, ni ninguna proposición carecer de sentido. Mas no creo que adoptase esta distinción en su uso efectivo del término «proposición». Me parece que empleaba a veces «proposición» de manera que toda oración significativa *fuese* una proposición, aunque, naturalmente, una oración significativa no contiene todo lo necesario para darle significación. Decía, por ejemplo, que los signos con significados diferentes deben *ser* «símbolos» diferentes. Muchas veces me pareció que seguía el ejemplo de Russell en la introducción a los *Principia Mathematica,* usando la palabra «proposición» de tal modo que pudiesen carecer de sentido las proposiciones y no sólo las oraciones. Así, por ejemplo, decía al comienzo de (II) que su propósito era darnos una «base firme», tal como «si una proposición tiene significado, su negación también debe tenerlo». Hacia el final de (III), en conexión con la tesis que defendía entonces de que las palabras «proposición», «lenguaje» y «oración» son todas ellas «vagas», dijo expresamente

que cuando se dice «Un unicornio se parece a esto», señalando un cuadro de un unicornio, la respuesta al problema de si el cuadro es o no parte de la proposición que se formula era «Puede usted decir lo que quiera». Por tanto rechazaba ahora su opinión primitiva de que una proposición debe contener todo lo necesario para hacer significativa una oración y parecía dar a entender que el uso de «proposición», que significaba lo mismo que «oración», era perfectamente correcto.

En conexión con el enunciado del *Tractatus* de que las proposiciones, en el sentido «restringido» que ahora nos ocupa, son «imágenes», dijo que entonces no se había percatado de que la palabra «imagen» era vaga Sin embargo, hacia el fin de (III) dijo que consideraba «útil decir "una proposición es una imagen *o algo semejante"»,* aunque en (II) hubiese dicho que estaba dispuesto a admitir que llamar a una proposición «imagen» podía confundir. También dijo que las proposiciones no son imágenes «en ningún sentido ordinario» y que decir lo contrario «sólo pone de relieve ciertos aspectos de la gramática de la palabra "proposición"; sólo pone de relieve que nuestros usos de las palabras "proposición" e "imagen" siguen reglas similares».

En relación con este problema de la semejanza entre «proposiciones» experienciales e «imágenes» empleaba a menudo las palabras «diseño» y «plano». Habiendo señalado lo paradójico de afirmar que las palabras «Abandona la habitación» constituyen una «imagen» de lo que hace el niño si obedece la orden, y habiendo mantenido que de hecho *no* es una «imagen» de la acción del niño «en ningún sentido ordinario», llegó a decir, no obstante, que era «tan» imagen de la acción del niño como «2 + 3» lo es de «5», y que «2 + 3» es realmente una imagen de «5» *respecto a un sistema particular de proyección* que «no es en absoluto inferior» al sistema en el que «II + III» se proyecta en «IIIII», aunque «el método de proyección sea un tanto extraño». Previamente había dicho que los signos musicales «#» y «¡}» no son «imágenes» de algo que se realice en el teclado del piano, por lo que difieren de lo que sería

por ejemplo « j» f » si se diese como regla que la segunda negra alude a la tecla blanca del piano, que está inmediatamente a la derecha de aquella a la que alude la primera y de un modo similar para la tercera y segunda Pero, no obstante, dijo que «#» y «b» «funcionan exactamente del mismo modo» que funcionarían esas negras, y añadió que casi todas nuestras palabras «funcionan como ellas». Explicó esto diciendo que se debía haber dado una «imagen» por medio de una explicación de cómo se usan «#» y

«t>» y que una explicación es siempre del mismo tipo que una definición, es decir, «reemplazar un símbolo por otro». Llegó a decir que cuando una persona interpreta una partitura al piano, es «llevado» o «guiado por la posición de las negras, lo cual significa que «sigue una regla general», y que esta regla, aunque no está «contenida» en la partitura ni en el resultado ni en ambos juntos, debe estar «contenida» en su intención. Mas añadió que aunque la regla esté contenida en la intención, no «contiene» ninguna *expresión* de la regla del mismo modo que, cuando leo en voz alta, no soy consciente de las reglas que sigo al traducir los signos impresos a sonidos. Dijo que lo que hace el pianista es «ver la regla en la partitura» y que aunque toque automáticamente, con todo, va «guiado» por la partitura, suponiendo que *emplee* la regla general paira juzgar si ha cometido un error o no. Sostuvo incluso en una ocasión que decir que una persona se «guía» por la partitura «significa» que *justificaría* lo que toca por respeto a la partitura. Concluyó diciendo que si toca correctamente, hay *una* «semejanza» entre lo que hace en el piano y la partitura, «aunque ordinariamente limitemos la "semejanza'.' a la proyección según reglas solamente». Hay además en el mismo sentido *una* «semejanza» entre las señales automáticas de tráfico y los movimientos del tráfico que se guían por ellas. Más adelante dijo que dado un signo cualquiera, *habría* un método de proyección mediante el cual tendría sentido. Cuando decía de una expresión particular «Esto no significa nada» o «es un sinsentido», lo que quería decir era «**COM** *el método común de proyección* eso no significa nada». Por ejemplo, cuando decía que la oración «No podemos escribir todos los números cardinales debido a la debilidad humana» constituía un «sinsentido», quería decir que carecería de sentido si la persona que la emplea usa «debido a la debilidad humana» como en «No podemos escribir un billón de números cardinales debido a la debilidad humana». De un modo semejante dijo que sin duda Helmholtz había dicho un sinsentido al afirmar que en momentos felices se podía imaginar un espacio de cuatro dimensiones, ya que *en el sistema que estaba empleando* esas palabras no tienen sentido, aunque lo tendría «tiré la tiza en un espacio de cuatro dimensiones», si no usamos las palabras en analogía con la acción de arrojar algo de una habitación a otra, sino simplemente queriendo decir «Primero desapareció y luego apareció de nuevo». Insistió más de una vez en que podemos pensar que empleamos un nuevo sistema de proyección que daría sentido a nuestras palabras, cuando de hecho no estamos empleando en absoluto un nuevo sistema: «una expresión», dijo, *«puede* tener senti-

do, pero se puede pensar que se usa con sentido, cuando de hecho no es así».

Estaba en contra de una importante tesis sobre las proposiciones según la cual una proposición es una especie de «sombra» intermedia entre la expresión que empleamos para afirmarla y el hecho (si lo hay) que la «verifica». Atribuía esta opinión a W. E. Johnson, y decía que era un intento de establecer una distinción entre una proposición y una oración. (Hemos visto que en [II] él mismo había hecho un intento distinto.) Dijo que Johnson consideraba la supuesta «sombra» como algo «similar» al hecho que la verifica, siendo de este modo diferente de lo que la expresa, que no es «similar» al hecho en cuestión. Añadió que aunque hubiese tal «sombra», no «nos aproximaría al hecho», ya que «sería susceptible de distintas interpretaciones del mismo modo que lo es la expresión». Según él, «No se puede dar una imagen que pueda ser mal interpretada» y «Ninguna interpolación entre un signo y su contenido elimina el signo». Añadía que la única descripción de una expectación «relevante para nosotros» es «su expresión» y que «la expresión de uña expectación contiene una descripción del hecho que la satisface». Si espero *ver una mancha roja*, mi expectación se cumple si y sólo si *veo una mancha roja,* teniendo las palabras «ver una mancha roja» el mismo significado en ambas expresiones.

Hacia el comienzo de (I) formuló el famoso enunciado «El sentido de una proposición es el modo en que se verifica» mas en (III) dijo que esto quería decir solamente «Se puede determinar el significado de una proposición investigando cómo se verifica», llegando a afirmar «Esto es necesariamente una regla práctica, ya que "verificación" significa cosas distintas, y porque en algunos casos no tiene, sentido preguntar "¿Cómo se verifica eso?"». Esta pregunta «no tiéne sentido», por ejemplo, en el caso de la proposición «Tengo dolor de muelas». Pedir su verificación, como ya había dicho, no tiene sentido. No se puede preguntar «¿Cómo sabe usted que lo tiene?». Creo que en este punto pretendía aplicar lo dicho sobre «Tengo dolor de muelas» a todas aquellas proposiciones que había descrito al principio como «lo que yo llamo proposiciones» para distinguirlas de las «hipótesis», aunque en (II) las había distinguido de las «hipótesis» diciendo que tenían «una verificación o falsación definidas». Por tanto, parece que en (III) habría llegado a la conclusión de que era un error lo que había dicho en (II) y que constituía un sinsentido decir que «lo que llamaba proposiciones» tuviesen «una verificación definida». Esta regla práctica, por tanto, sólo se aplicaría, de aplicarse, a lo que llamaba «hi-

pótesis». Llegó a decir que en muchos casos ni siquiera se aplica a éstas, ya que enunciados aparecidos en los periódicos verificarían la «hipótesis» de que Cambridge había ganado la regata, aunque, sin embargo, estos enunciados «sólo se aproximan un poco a la explicación del significado de "regatas"». De un modo semejante «el pavimento está húmedo» puede verificar la proposición «ha estado lloviendo», aunque «informa muy poco sobre la gramática de "ha estado lloviendo"». Además, «la verificación determina el significado de una proposición sólo cuando suministra la gramática de la proposición en cuestión». En respuesta a la pregunta «¿Hasta qué punto la verificación de una proposición suministra un enunciado gramatical sobre ella?» dijo que mientras que «Cuando llueve el pavimento se moja» no es un enunciado gramatical en absoluto, si decimos «el hecho de que el pavimento esté mojado es un *síntoma* de que ha estado lloviendo», este enunciado es «una cuestión de gramática».

II

(ß) Las proposiciones tradicionalmente denominadas «necesarias» en cuanto opuestas a «contingentes» constituyen el tercer tipo de «proposiciones» mencionadas en la parte I (página 264). Wittgenstein puso como ejemplo una proposición matemática al comienzo de (I) diciendo que son «un tipo de instrumento muy distinto» de, por ejemplo, «ahí hay un trozo de tiza» y añadía a veces que no eran proposiciones en absoluto. Podría decirse que la negación de estas proposiciones no sólo es falsa, sino también «imposible», «inimaginable», «impensable» (expresiones que él mismo empleaba a menudo para referirse a ellas). No sólo incluyen las proposiciones de la Matemática pura, sino también las de la Lógica Deductiva, ciertas proposiciones que normalmente se dirían que eran sobre colores y muchísimas otras.

No hay duda de que sostuvo que estas proposiciones, al contrario de las «experienciales», no pueden ser «comparadas con la realidad» y ni «concuerdan ni discrepan» de ella. Pero en mi opinión lo más importante que dijo sobre ellas (y ciertamente una de las cosas más importantes que dijo en estas conferencias) fue un intento de explicar exactamente cómo difieren de las proposiciones experienciales. Este intento, por lo que a mí me parece, consistía en estas dos cosas; a saber, (ß') las oraciones que consideraríamos normalmente que las expresan, de hecho, cuando se usan de este

modo, «no dicen nada» o «son sin sentido»; y (β") este hecho supuesto de que estas oraciones así empleadas carecen de sentido se debe a que se relacionan de cierto modo con «reglas gramaticales». Mas *¿cuál* es exactamente la relación con las reglas gramaticales que según él constituía la razón por la cual no tienen sentido? Este problema continúa turbándome en extremo.

Durante algún tiempo consideré (aunque me daba cuenta de que esto era dudoso) que sostenía que las así llamadas proposiciones necesarias eran *idénticas* a ciertas reglas gramaticales, opinión que llevaría a la conclusión de que las oraciones que ordinariamente se dirían que expresan proposiciones nécesarias, de hecho siempre expresan simplemente reglas gramaticales. Pienso que sostenía efectivamente que las mismísimas expresiones que ordinariamente consideraríamos que expresan proposiciones necesarias se podían usar con propiedad de modo que expresasen simplemente reglas gramaticales. Pero creo que debe de haber caído en la cuenta (aunque según me parece nunca lo señaló explícitamente) de que si es así, entonces *cuando* tales expresiones se emplean simplemente para expresar reglas gramaticales, se usan de un modo muy distinto de aquel en que, según él, se usan cuando expresan proposiciones necesarias. Si no me equivoco, sin duda sostuvo que *todas* las expresiones que normalmente consideramos que expresan proposiciones necesarias se atienen a lo que en el *Tractatus* había dicho del caso particular de las «tautologías»; a saber (1) que usadas de este modo son «sin sentido» y «no dicen nada» y (2) que, no obstante, en cierto sentido son verdaderas», si bien en estas conferencias dejó muy claro que creía que el sentido en que son «verdaderas» era muy distinto de aquel en que puedan serlo las proposiciones «experienciales». (Como he dicho en la página 265, muchas veces me daba la impresión de que empleaba las palabras «proposición» y «oración» como si significasen lo mismo, tal vez porque la palabra alemana *Satz* se puede usar con propiedad en ambos casos; por tanto, a menudo se expresaba como si las oraciones pudiesen *ser* «verdaderas»). Pero no creo que pueda haber sostenido que fuesen un «sinsentido» las mismas expresiones cuando se emplean (como pensaba que se podría hacer) simplemente para expresar reglas, aunque tal vez podría haber dicho que «no dicen nada», ya que insistía mucho en una clase particular de ellas, a saber, las que expresan reglas de deducción, que no son ni verdaderas ni falsas. Dijo además, una vez al menos, que un enunciado que normalmente expresa una proposición necesaria «si es que ha de tener algún significado, debe ser simplemente una regla de juego». Con esto daba a entender que si se emplea

para expresar una regla, tiene significado. Mas ¿en qué sentido hablaba de «reglas» cuando subrayaba que sus propias «reglas de inferencia» no eran ni verdaderas ni falsas? Pienso que este problema es importante porque me parece que ha empleado la expresión «reglas gramaticales» en dos sentidos diferentes, sin que haya señalado expresamente nunca la diferencia que hay entre ambos. Según uno de esos sentidos, una regla gramatical será verdadera o falsa. Hablaba a menudo como si las reglas gramaticales *permitiesen* el uso de ciertas expresiones e *impidiesen* el uso de otras, dándome la impresión de que cuando hablaba así, denominaba «reglas» a los enunciados efectivos que prohiben o permiten el uso de ciertas expresiones. Por ejemplo, habría dado el nombre de regla gramatical del castellano al enunciado «no se puede decir "en ese campo *estaba* trabajando dos hombres"». Este uso de «no se puede» es, además, muy común y familiar en el caso de las reglas de juego con las que comparaba constantemente las reglas gramaticales; por ejemplo, un ajedrecista podría perfectamente decir a un oponente que fuese un principiante y aún no estuviese familia rizado con las reglas del ajedrez: «No se puede hacer eso» o «Ese movimiento no se puede hacer», si el principiante moviese un peón de su posición inicial al comienzo de la partida tres cuadros hacia adelante en lugar de dos. Ahora bien, si usamos «regla» de modo que la expresión «No se puede hacer eso» exprese una regla, entonces, seguramente, una regla *puede* ser verdadera o falsa, ya que es posible estar equivocado respecto a si se puede o no realizar cierto movimiento jugando al ajedrez. En tal caso «No se puede hacer eso» será verdad si es una regla *establecida* en el juego del ajedrez no hacer el movimiento en cuestión, y será falso si no está establecida tal regla. Pero si preguntamos ¿Cuál es la regla que *está* establecida en tal caso?, accedemos a un sentido de «regla» muy diferente, ya que la respuesta a esta pregunta consistirá en describir o especificar el modo en que se *podría* actuar, actúe o no alguien así. En este sentido me parece obvio que una «regla» no puede ser verdadera ni falsa y también que una expresión que la especifique tendrá sentido. En el caso de las reglas gramaticales, la acción posible que especifica tal regla será un modo de emplear palabras o formas de oraciones al hablar o escribir. Pienso que el hecho de que «regla» se pueda usar en este sentido según el cual no puede ser ni verdadera ni falsa puede haber sido responsable en parte de la afirmación de Wittgenstein de que sus «reglas de inferencia» no eran ni verdaderas ni falsas. Quizá merezca la pena señalar que el enunciado, que realmente es verdadero o falso, de que ésa es una regla *establecida* en un lenguaje dado (tal como

ocurre, por ejemplo, en castellano con el enunciado «No se puede decir "en ese campo *estaba* trabajando dos hombres"»), es naturalmente una proposición experiencial sobre el modo en que se usan realmente las palabras o formas de oraciones en el lenguaje en cuestión. Por tanto, si suponemos que exactamente la misma expresión que se emplea a veces para expresar una proposición necesaria se puede usar también para expresar una proposición experiencial, entonces deben ser muy diferentes los modos en que se usa la expresión en esos dos casos. Del mismo modo, también deben ser muy diferentes los modos en que se usa la misma expresión, si es que se usa a veces para expresar una proposición necesaria y otras veces tan sólo para especificar un modo posible de hablar o escribir.

Creo, por tanto, que Wittgenstein no puede haber sostenido que las expresiones que se usan para expresar proposiciones necesarias se empleen del mismo modo que cuando se usan para expresar reglas gramaticales. Si sostenía que las expresiones empleadas del primer modo no tienen sentido debido a que mantienen una relación con las reglas gramaticales, ¿a *qué* relación se refería? La solución a ese problema me tiene aún muy preocupado por la siguiente razón.

A menudo, parecía sugerir que tiene sentido toda oración «construida de acuerdo con» (son sus propias palabras) las reglas gramaticales del lenguaje a que pertenece la oración. Por ejemplo, cualquier oración castellana construida de acuerdo con las reglas de la gramática castellana tiene sentido. Mas si es así, puesto que sostenía que carecen de sentido, por ejemplo, las oraciones «2 + 2 = 4» o «la proposición que afirma que dos proposiciones no son ambas falsas se sigue lógicamente de la proposición de que ambas son verdaderas», que normalmente se considera que expresan proposiciones necesarias, debía haber sostenido que estas dos oraciones, así empleadas, no están construidas de acuerdo con las reglas de la gramática castellana. ¿Acaso puede haber sostenido que no lo están? Creo que es posible, pero no lo sé. Mas en el pasaje que ya he citado (página 267) sobre la afirmación de Helmholtz de que podría imaginar la cuarta dimensión, parecía decir que si Helmholtz estuviese «proyectando» la oración «puedo imaginar cómo un trozo de tiza es arrojada a la cuarta dimensión», «con el método de proyección usual», entonces diría algo sin sentido. Pero si hubiese estado «proyectando» la oración de un modo no usual, de manera que significase lo mismo que «puedo imaginar un trozo de tiza desapareciendo primero y luego volviendo a aparecer», entonces diría algo con sentido.

Mas ¿acaso «proyectar con el modo de proyección ordinario» no es simplemente una manera metafòrica de decir «usar de acuerdo con las reglas gramaticales establecidas»? Si es así, entonces Wittgenstein decía que una oración usada de acuerdo con las reglas gramaticales establecidas puede no obstante carecer de sentido, e incluso daba a entender que, en casos particulares, el hecho de que no tenga sentido se debe (en parte) al hecho de que *se* emplea de acuerdo con las reglas usuales. No obstante, pienso que tal vez pretendiese distinguir entre «proyectar según el método ordinario» y «proyectar de acuerdo con las reglas usuales», ya que insistía mucho, al menos en un pasaje, en que una regla se puede «interpretar» de modos diferentes y también (si no le he entendido mal), en que es imposible sin ambigüedad añadir a cualquier regla otra regla referente a cómo hay que interpretarla. No obstante, tal vez con «proyectar con el método ordinario» quisiese decir, *no* «usar de acuerdo con las reglas usuales», sino «*interpretar* del modo usual». Aparentemente esta distinción le permitiría sostener que, cuando Helmholtz expresó su oración sin sentido, *no* usaba esa oración de acuerdo con las reglas usuales, si bien *estaba* interpretando de modo usual, fuesen cuales fuesen las reglas de acuerdo con las cuales la usaba. Pero tengo muchas dudas sobre el modo en que se puede emplear esta distinción. Supóngase, por ejemplo, que una persona emplease «Puedo imaginar que un trozo de tiza sea arrojado a la cuarta dimensión» con el mismo significado que «Puedo imaginar que un trozo de tiza primero desaparece y luego reaparece de nuevo». ¿En qué se podría basar cualquiera (incluyendo a la persona en cuestión) para decidir si en ese caso el que habla o escribe hace lo que Wittgenstein llamó en alguna parte «cambiar su gramática» (es decir, emplear la primera expresión *no* de acuerdo con las reglas usuales, sino de acuerdo con reglas según las cuales significa lo mismo que la segunda), o si está simplemente «interpretando» de un. modo inusual las reglas, sean las que sean, de acuerdo con las cuales empleaba la primera expresión? Sospecho, por tanto, que cuando Wittgenstein dijo que Helmholtz debía de haber estado usando el «método de proyección ordinario» cuando expresó su oración sin sentido, no distinguía esto de usar la oración de acuerdo con las reglas ordinarias, dando a entender, por tanto, que una oración construida de acuerdo con las reglas ordinarias podría carecer de sentido. Mas, de ser así, su opinión podría haber .sido la de que «2 + 2 = 4», por ejemplo, cuando se usa a la manera en que ordinariamente se diría que expresa una proposición necesaria, se *usa* de acuerdo con las reglas ordinarias de la gramática, y no obstan-

te es «sin sentido». Es así, en parte, *porque* se *usa* de acuerdo con las reglas ordinarias, ya que ciertamente no habría negado que esa expresión *pudiese* emplearse de tal modo que tuviera sentido. Mas no sé si era éste su punto de vista.

Finalmente, hay aún otra razón por la que no estoy nada seguro de cuál era su punto de vista acerca de las oraciones que ordinariamente se considera que expresan proposiciones necesarias. Si estoy en lo cierto, su opinión era la que manifestaba mediante las expresiones (β') «sin sentido» (a menudo empleaba como equivalente las expresiones «sin sentido», «asignificativo», e incluso «inútil» y (β") «reglas gramaticales». Empleaba constantemente ambas expresiones a lo largo de estas conferencias. Mi última confusión se debe al hecho de que creo que hay una razón para sospechar que no empleaba ninguna de esas expresiones en ningún sentido ordinario y que no he sido capaz de hacerme una idea clara de cómo las usaba.

(β') Respecto a la expresión «sin sentido» creo que no hay duda de que la usaba del mismo modo que en el *Tractatus,* 4.461, donde decía que una «tautología» no tiene sentido *(sinnlos).* En aquel pasaje puso como ejemplo del supuesto hecho de que una «tautología» no tiene sentido el enunciado «Nada sé sobre el tiempo, si sé que o está lloviendo o no está lloviendo». En estas conferencias empleó un ejemplo muy similar para mostrar lo mismo. También dijo en ese pasaje del *Tractatus* que una «tautología» «no dice nada». Con esto parecía indicar lo mismo que quería decir al afirmar que era «sin sentido». También empleó esta expresión en las conferencias y al parecer con el mismo sentido. Pienso que es evidente que podríamos decir correctamente que quien sólo sepa que o está lloviendo o no está lloviendo no sabe nada *sobre el estado actual del tiempo.* Mas ¿acaso podemos también decir que tal persona no sabe *nada en absoluto*? No creo que podamos y, sin embargo, por lo que me parece, sólo si pudiésemos afirmarlo podríamos justificar la afirmación de que el enunciado «O llueve o no» «no dice nada» o es «sin sentido». Por tanto, creo que Wittgenstein sólo puede haber estado en lo cierto al decir que las «tautologías» y otros enunciados, que ordinariamente se consideraría que expresan proposiciones necesarias, son «sin sentido» y «no dicen nada», si emplease estas dos expresiones de algún modo particular distinto de aquel en que se emplean ordinariamente. Por lo que me parece, si usamos «tiene sentido» del modo en que se usa ordinariamente, «O está lloviendo o no» *tiene* sentido, ya que con certeza diríamos que el significado de esta oración es distinto del de «O está nevando, o no», dando a entender así que, ya que tie-

nen significados diferentes, ambos tienen *algún significado.* De modo semejante, si se usa «decir nada» en alguno de los sentidos en que se usa ordinariamente, la proposición de Wittgenstein del *Tractatus*, 5.43, de que «Todas las *"Sätze'* de la Lógica dicen lo mismo, esto es, nada» me parece ciertamente falsa. También me parece que usaba esas expresiones de algún modo peculiar como sugiere el hecho de que en el *Tractatus,* 4.461, decía que las «contradicciones» son «sin sentido» en el mismo sentido en que lo son las tautologías, a pesar del hecho de que precisamente en el mismo pasaje afirma que las últimas son «incondicionalmente verdaderas», mientras que las primei as no son «verdaderas bajo ninguna condición». Mas si usaba estas expresiones (y además «asignificativo» y «sin sentido», como he dicho, como equivalente a aquéllas) en algún sentido peculiar, ¿cuál es ese sentido? Más tarde, en (III), planteó expresamente las preguntas «¿Cuál es el criterio de tener sentido?», habiendo dicho que para responder a estas cuestiones debía «zambullirse en algo terrible» y que debía hacerlo para «enderezar» lo que había estado diciendo que, según él, no había «puesto bien». Al intentar responder estas preguntas o esta pregunta (porque creo que empleaba las dos expresiones con el mismo significado) dijo muchas cosas, incluso que él mismo se había visto «llevado por mal camino > a causa de la expresión «sentido». Llegó a decir que actualmente pensaba que «"sentido" era correlativo de "proposición"» (entendiendo, aparentemente, aquí por «proposición» lo que previamente había llamado «proposición en sentido estricto», i. e., «proposiciones experienciales», excluyendo así, por ejemplo, las «proposiciones» matemáticas) y que, por tanto, si «proposición» no quedaba «tajantemente delimitado», «sentido» tampoco lo quedaba. Sobre las proposiciones llegó a decir las cosas que ya he citado (páginas 264-265), dando a entender entonces que donde decimos «Esto no tiene sentido» queremos decir siempre «Esto no tiene sentido *en este juego particular».* En respuesta a las preguntas: «¿Por qué lo llamamos "sinsentido"?, ¿Qué quiere decir llamarlo así?», dijo que denominamos «sinsentido» a una oración, «a causa de cierta semejanza con las oraciones que tienen sentido», y que «el sinsentido siempre surge de formar símbolos análogos a ciertos usos, cuando no tienen ningún uso». Concluyó, finalmente, que «"tiene sentido" es vago, y tendrá diferentes sentidos en casos diferentes», pero que la expresión «tiene sentido» es útil exactamente como lo es «juego», aunque como «juego» «altere su significado a medida que pasamos de una proposición a otra». Añadió que tan vago «sentido» es «gramática», «regla gramatical» y «sintaxis».

Mas me parece que todo esto no explica cómo usaba la expresión «sin sentido» en el caso particular de las «tautologías» y otras oraciones comúnmente consideradas como expresión de proposiciones necesarias: sólo nos dice que en ese caso la usaría en un sentido diferente de aquel que empleaba en otros casos. Según me parece, la única explicación de cómo la usaba en el caso particular de las «tautologías» la dio cuando le preguntaron en (III) «¿Qué significa el enunciado de que una tautología no "dice nada"?» Respondió que decir que *«q z> q»* no «dice nada», significa que p'(qz^q»=p, poniendo como ejemplo que el producto lógico «llueve y se me ha puesto el cabello cano o no se me ha puesto» = «llueve». Si quiso decir esto y si, como parece ser empleaba «no dice nada» como equivalente de «carece de sentido», se seguirá algo importante; a saber, que no empleaba «sin sentido» del mismo modo que en el caso de las «tautologías» y en el de las «contradicciones», ya que, con toda certeza, no habría de sostener que p (q ~ *q)=p.* Pero no da ninguna explicación más de cómo *usaba* «sin sentido» en el caso de las «tautologías». Si emplease la expresión de un modo ordinario, entonces creo que estaba en un error al decir que «Está lloviendo» y «se me ha puesto el cabello cano o no se me ha puesto» = «Está lloviendo», ya que según el uso ordinario diríamos que el «sentido» de «Se me ha puesto el cabello cano o no se me ha puesto» no es distinto del de, por ejemplo, «Mido seis pies de estatura o no los mido», y no diría, como aparentemente hace, que ambas oraciones no dicen nada y, por tanto, dicen lo mismo.

En conexión con su uso de la expresión «sin sentido» habría que mencionar otra cosa que dijo o dio a entender en más de una ocasión, ya que puede explicar en parte por qué pensaba que tanto las «contradicciones» como las «tautologías» carecen de sentido. Dijo en (I) que «la expresión lingüística» de «Esta línea puede ser bisecada» es «"Esta línea *está* bisecada" tiene sentido», insistiendo a la par en que «la expresión lingüística» de «Esta línea es infinitamente divisible» no es «"Esta línea está infinitamente dividida" tiene sentido» (sostenía que carece de sentido «Esta línea *está* infinitamente dividida»), sino que es «una posibilidad infinita en el lenguaje». Sostuvo, por tanto, que en muchos casos «la expresión lingüística» de «Es posible que ρ sea verdad» o «haya sido verdad» es «la oración *"p"* tiene sentido». Creo que no hay duda de que aquí con «posible» quiso decir lo que normalmente se denomina, y él mismo denominó en una ocasión posterior, «lógicamente posible». Mas decir que una oración *«p»* es la «expresión lingüística» de una *proposición «q»* significaría normalmente que

la oración «ρ» y la *oración «q»* tienen el mismo significado, aunque por alguna razón *«p»* pueda llamarse una «expresión lingüística» y la oración *«q»,* no. Sostuvo, además, que si una expresión, «/?», es la «expresión lingüística» de una *proposición, «q»,* entonces la expresión *«p»* y la *expresión «q»* tienen el mismo significado, como sugería también un pasaje posterior de (III) en el que, habiendo explicado que con «posible» quería decir «lógicamente posible», planteó la pregunta «"No puedo sentir su dolor de muelas" ¿no significa que no tiene sentido "siento su dolor de muelas"?», dando a entender como es obvio que la respuesta adecuada a esta pregunta es «Sí, así es». En muchos otros lugares parecía dar a entender además que «no puede ser el caso que *p»,* en el sentido de «Es lógicamente imposible que sea el caso que *p»,* significa lo mismo que «el enunciado "p" no tiene sentido». Pienso que su opinión del *Tractatus* de que las «contradicciones» son «sin sentido» (*sinnlos)* puede haber sido deducida de esta proposición. ¿Pero por qué habría de sostener que las «tautologías» también son «sin sentido»? Creo que esta opinión suya puede haberse deducido, en parte, de la conjunción de la proposición que afirma que «Es lógicamente imposible que *p»* significa lo mismo que «El enunciado *"p"* no tiene sentido» con su principio (que ya he tenido ocasión de mencionar —página 265— y que, según dijo, «nos suministra una base firme») de que «Si una proposición tiene significado, también lo tiene su negación», donde, como señalé, parece emplear «proposición» con el mismo significado que «oración». Si es lógicamente imposible que la negación de una tautología sea verdad y si, por tanto, «es lógicamente imposible que *p»* significa lo mismo que «La oración "p" no tiene sentido», se seguirá de la conjunción de esta proposición con su principio que una «tautología» (¿o tal vez debiéramos decir «una oración que expresa una tautología»?) tampoco lo tiene. Mas no puedo explicar por qué pensaba (si es que lo pensaba) que «es lógicamente imposible que *p»* significa lo mismo que «la oración "p" no tiene sentido». Me parece que si la primera de estas dos proposiciones implica la última, tal como él sostenía, entonces la oración «Es lógicamente imposible que *p»* tampoco ha de tener sentido; ¿acaso puede tener sentido esta oración si no lo tiene la oración ***«p»?*** Pero si no tiene sentido «Es lógicamente imposible que *p»,* entonces, por lo que a mí me parece, es totalmente imposible que pueda significar lo mismo que «La oración "p" no tiene sentido», ya que esta última expresión tiene ciertamente sentido si «tener sentido» se usa de un modo ordinario.

(β") Por lo que respecta a las expresiones «reglas de gramática» o «reglas gramaticales», señaló al comienzo de (I), donde introdujo

por primera vez la primera expresión, que cuando decía «la gramática no me permite decir "rojo verdoso" >, hacía «pertenecer a la gramática cosas que normalmente no se supone que le pertenezcan». Inmediatamente dijo que la ordenación de los colores en el octaedro de colores «realmente es parte de la gramática, y no de la psicología». También dijo que «Existe un color que es algo así como un azul grisáceo» es «gramática», y que la Geometría Euclidea también es «una parte de la gramática». En el intervalo entre (II) y (III) le escribí una breve nota en la que decía que no entendía cómo empleaba la expresión «regla gramatical», dando algunas razones para pensar que no la usaba en su sentido ordinario. Mas aunque expresó su aprobación por mi escrito, insistió en aquel momento en que empleaba la expresión en su sentido ordinario. No obstante, más tarde, en (III), dijo que «toda explicación del uso del lenguaje» era «gramática» y que si explicaba el significado de «corriente» señalando un río «no llamaríamos normalmente a esto una regla gramatical». Esto parece sugerir que por aquel entonces tenia dudas sobre si usaba «regla gramatical» en su sentido ordinario Esto mismo parece sugerirlo el que haya dicho al comienzo de (III) que estaríamos usando su «jerga» si dijésemos que el que una oración tenga o no sentido depende de «si está construida o no de acuerdo con las reglas gramaticales».

Sigo pensando que no usaba la expresión «reglas gramaticales» en un sentido ordinario y aún no me puedo hacer una idea clara de cómo la usaba. Pero aparte de su tesis fundamental (cualquiera que haya sido) sobre la conexión entre «reglas gramaticales» (en su sentido) ν las proposiciones necesarias, había dos cosas que tenía gran ínteres en señalar sobre las «reglas gramaticales», a saber, (γ') que son todas «arbitrarias» y (γ") que «sólo versan sobre simbolismos». Habría que decir algo sobre el modo en que trató estos dos puntos.

Por lo que respecta a (γ) dijo a menudo sin cualificación que todas las «reglas gramaticales» son arbitrarias. Mas en (II) mencionó expresamente dos sentidos de «arbitrario» según los cuales sostuvo que algunas reglas gramaticales *no* son arbitrarias y, en un lugar de (III), que el sentido en que todas son arbitrarias era un sentido «peculiar». En (II) dijo que algunas reglas gramaticales *no* eran arbitrarias en dos sentidos; (1) Según el primero de ellos, las reglas sobre el uso de palabras aisladas eran siempre «en parte» *no* arbitrarias, cosa que creía se seguía de su proposición que ya he mencionado (página 270) de que todas las palabras aisladas son significativas sólo si «nos comprometemos» al usarlas; (2) en el segundo sentido, decir que una regla está establecida en el len-

guaje que empleamos equivale a decir que no es arbitraria. Puso como ejemplo que si siguiésemos una regla según la cual «detestar» fuese un verbo intransitivo, esta regla sería arbitraria, mientras que «si lo usamos en el sentido en que realmente lo usamos», entonces la regla que seguimos no es arbitraria. ¿Pero en qué sentido sostenía que todas las reglas gramaticales *son* arbitrarias? Sobre este problema volvió una y otra vez en (II), intentando explicar cuál era ese sentido y dando razones en favor de que en ese sentido son efectivamente arbitrarias. Intentó primero expresar su opinión diciendo que es imposible «justificar» una regla gramatical (expresión a la que recurriría más tarde), que no podemos «dar razones» en favor de reglas gramaticales, aclarando en seguida que con esto quería decir que no podemos dar razones para *seguir* una regla gramatical más bien que otra Al tratar de explicar por qué no podemos dar razones para seguir una regla particular, puso mucho énfasis en un argumento que formuló de diversos modos en distintos sitios y que debo confesar que no entiendo claramente. Creo que dos de las premisas de este argumento son bastante claras. Una era (1) que ninguna razón «habría de ser una descripción de la realidad»: esto lo formuló precisamente con estas palabras. La segunda era (2) que «una descripción de la realidad debe ser susceptible de verdad y falsedad» (éstas fueron una vez más sus propias palabras), y según creo, insistió en que.con esto quería decir en parte que una descripción falsa debe ser significativa. Mas para completar el argumento hubo de decir algo así como que (lo que, una vez más, dijo en alguna parte) «y si fuese falsa, tendría que ser formulada en un lenguaje que no emplease esta gramática». Esto es lo que no entiendo claramente Ilustró lo que quería decir diciendo que el que «emplee dulce» de tal modo que «más dulce» tenga sentido, mientras que «idéntico» se use de modo que «más idéntico» no lo tenga, no se puede deber a una «cualidad de la realidad». La razón que daba era que «Si se debiera a una "cualidad" en la realidad, no debería poderse decir que no existe en la realidad esa cualidad rechazada por la gramática». Previamente había dicho «No puedo decir cómo tendría que ser la realidad para que lo que es un sinsentido tuviese sentido, ya que para hacerlo tendría que emplear esta nueva gramática». Aunque no soy capaz de formular claramente todo su argumento, creo que de lo que he citado se deriva un punto importante, un punto que ni siquiera él mismo señaló expresamente. Resulta, precisamente, que usaba las expresiones «descripción de la realidad» y «cualidad de la realidad» en un sentido restringido según el cual ningún enunciado (que señale cómo una determinada expresión

se usa realmente de un modo dado) es una «descripción de la realidad» o describe «una cualidad de la realidad». Evidentemente, usaba de tal modo estos términos que los enunciados sobre el uso efectivo de una expresión no se pueden llamar «descripciones de la realidad» por más que tales enunciados sean evidentemente proposiciones experienciales. Limitaba el término «descripciones de la realidad» a expresiones en las que no se emplea ningún término como nombre de sí mismo. De no ser así, como es natural, sería muy fácil decir cómo habría de ser la realidad para que «más idéntico», que es un sinsentido, tuviese sentido: podemos decir que si «más idéntico» se usase con el significado que ahora otorgamos a «más dulce», tendría sentido. La proposición que afirma que «más idéntico» se usa de este modo, aunque sea falsa (no me consta que todas las expresiones «más idéntico» no se usen de ese modo, por ejemplo, en algún idioma africano), está claro que la gramática no nos «prohibe» formularla, y es falso que no tenga significado en castellano la oración que la expresa.

Parece, por tanto, que aunque en (II) haya sostenido que lo que queremos decir al afirmar que todas las «reglas gramaticales» son «arbitrarias» es que no podemos «dar razones» para seguir una regla particular más bien que otra, lo que quería decir era solamente que para hacerlo no podemos dar razones que sean tanto *(a)* «descripciones de la realidad» como (b) «descripciones de la realidad» *de un tipo particular;* a saber, descripciones de la realidad que no *mencionen* o digan algo *sobre* una palabra particular u otras expresiones, aunque naturalmente puedan usar palabras u otras expresiones. Creo que un pasaje que aparece más tarde en (III) en el que comparaba reglas de deducción con «la fijación de una unidad de longitud» (o, como más tarde diría, un «patrón» de longitud) deja totalmente claro que se refería a esto. Decía allí: «Las razones (si es que las hay) para fijar una unidad de longitud no la hacen "no-arbitraria", en el sentido en que no es arbitrario el enunciado de que tal-y-cual es la longitud de este objeto»; y añadía «Las reglas de deducción son análogas a la fijación de una unidad de longitud», y (tomando «3 + 3 = 6» como ejemplo de regla de deducción) «"3 + 3 = 6" es una regla relativa al modo en que vamos a hablar..., es una preparación para una descripción del mismo modo que fijar una unidad de longitud es una preparación para medir». Por tanto, aquí parecía admitir que a veces se pueden dar razones de *cierto tipo* para seguir una «regla gramatical» particular, aunque no razones del tipo especial que puede suministrar una operación de medida bien realizada (una vez que se ha fijado el significado de «pie»), para, pongamos por caso, el enunciado de

que una varilla particular mide menos de cuatro pies de longitud. En relación con esto mencionó el hecho de que algunas «reglas gramaticales» se siguen de otras, en cuyo caso naturalmente el que se sigan se puede esgrimir como razón para hablar de acuerdo con ellas. En este *caso,* no obstante, no habría dudado en decir que la razón dada no es una «descripción de la realidad». Mas es obvio que las razones que en un sentido ordinario son «descripciones de la realidad», también se pueden esgrimir para seguir una regla particular; por ejemplo> una persona particular puede dar como razón para denominar «pie» a una longitud particular la «descripción de la realidad» que consiste en decir que es así como se usa la palabra «pie» cuando se emplea como medida de longitud. En este caso, naturalmente, también se puede decir que la razón por la que la palabra «pie» se usó originalmente como nombre de la longitud particular que recibe ese nombre fue el que la longitud en cuestión no se aleja mucho de la longitud de aquella parte del cuerpo humano adulto que recibe en nuestro idioma el nombre de «pie». No obstante, en esos casos creo que podría haber argüido con certeza tanto (a) que la razón dada, aunque «descripción de la realidad», «menciona» o dice algo *sobre* la palabra «pie» y no se limita a *usarla,* como *(tí)* que no hay razón para seguir la regla de llamar «pie» a esta longitud determinada, en el mismo sentido de la palabra «razón» en que una medida bien hecha puede suministrar una «razón» en favor del enunciado de que una varilla particular es menor de cuatro pies. Es sin duda obvio que una «razón» para *actuar* de un modo particular, en este caso, por ejemplo, para usar la palabra «pie» a fin de designar una longitud determinada, no puede serlo en el mismo sentido de la palabra «razón» en que decimos que hay razones para pensar que ocurre tal-y-cual. Pienso, por tanto, que si se dan todas estas explicaciones, queda muy claro en qué sentido empleaba Wittgenstein la palabra «arbitrario» cuando decía que todas las reglas gramaticales eran arbitrarias.

Pero en relación con esto dijo otra cosa que me ha dejado sumido en la confusión. Introdujo efectivamente su comparación entre reglas de deducción y la fijación de una unidad de medida diciendo: «El enunciado de que las reglas de deducción no son ni verdaderas ni falsas puede producir una sensación de incomodidad». Parece, por tanto, como si pensara que este enunciado de que no son ni verdaderas ni falsas se siguiese del enunciado de que son arbitrarias y que compararlas con la fijación de una unidad de longitud tendiese a eliminar esta sensación de incomodidad; i.e., a hacer ver que realmente no son ni verdaderas ni falsas.

Ahora bien, al hablar de esta comparación entre reglas de deducción y la fijación de una unidad de longitud, puso como ejemplo de regla de deducción (entre otros) «3 + 3 = 6», y dijo muchísimas cosas sobre él. Ciertamente, despierta en mí una inconfortable sensación el que se me diga que «3 + 3 = 6» no es ni verdadero ni falso. Mas creo que esta sensación de incomodidad sólo surge porque se piensa que la *expresión* «3 + 3 = 6» se usa al modo ordinario, según el cual se dice que expresa una proposición necesaria. Creo que esta sensación de incomodidad se desvanecería completamente si se explicase claramente que quien afirma esto *no* emplea la expresión «3 + 3 = 6» de este modo, sino del modo completamente distinto que traté de distinguir más arriba (página 270); es decir, como cuando se emplea simplemente para especificar un modo posible de hablar y escribir que se podría adoptar efectivamente o no, aunque en este caso la regla de hablar y escribir del modo especificado es, de hecho, una regla bien establecida. He dicho que a mi parecer Wittgenstein nunca distinguió expresamente en estas conferencias estos dos modos de usar la misma expresión (por ejemplo, la expresión «3 + 3 = 6»), pero que no obstante pensaba que había sostenido que, por ejemplo, la expresión «3 + 3 = 6» se podría usar con propiedad tanto del primero como del segundo modo, y que el hecho de creerlo podría ser parcialmente responsable de su declaración en el sentido de que las reglas de deducción no son ni verdaderas ni falsas (página 270). Por eso me parecía obvio que si se usa la expresión «3 + 3 = 6» del segundo modo, entonces no puede ser ni verdadera ni falsa. Mas no puedo dejar de pensar que en aquel pasaje de (III) en que comparaba las reglas de deducción con la fijación de una unidad de longitud, realmente quería decir que, aun usándola según el primer modo, es decir, el modo según el cual se consideraría que expresa una proposición necesaria, aun así continuaría expresando una proposición ni verdadera ni falsa.

Respecto a lo que dijo efectivamente sobre «3 + 3 = 6» en este pasaje considero necesario distinguir tres proposiciones distintas formuladas por él, las dos primeras de las cuales me parecen ciertamente verdaderas, si bien la tercera no se sigue de ellas y es en extremo dudosa. (1) Comenzó planteando la pregunta «"He puesto seis manzanas sobre la chimenea" ¿es lo mismo que "He puesto ahí tres y además he puesto ahí tres"?». Luego, tras señalar que contar tres en cada uno de los dos grupos y llegar al número «6» contando *todas* las manzanas son «tres experiencias distintas», dijo: «Se puede imaginar que se ponen ahí dos grupos de tres, encontrando luego solamente cinco». Las dos proposiciones que me

parecen verdaderas con certeza son *(a)* que se puede imaginar lo que él dijo, y (b) (lo cual también dijo) que «3 + 3 = 6» no «predice» que tras tener las dos experiencias de contar tres en los dos grupos de manzanas puestos efectivamente sobre la chimenea, se tenga también la tercera experiencia de encontrar que hay seis al contar *todas* las manzanas que hay allí. En otras palabras, decía que la proposición «3 + 3 = 6» es perfectamente compatible con el hallazgo en la tercera experiencia de contar de que allí sólo hay 5 manzanas. Esta segunda proposición también me parece verdadera, ya que considero evidente que es una cuestión de experiencia simplemente el que cuando se han puesto dos grupos de tres manzanas sobre una chimenea se encuentre uno con que hay seis, en las circunstancias consideradas por Wittgenstein (por ejemplo, que no ha sido retirada ninguna manzana). En otras palabras, es una cuestión tan sólo de experiencia el que las manzanas no se desvanezcan sencillamente sin causa aparente. Es obvio evidentemente que «3 + 3 = 6» no implica más que, *si* hubiese en algún momento y en alguna parte dos grupos diferentes, contando cada uno de ellos tres manzanas, entonces *en ese momento* habrá seis manzanas en el sitio en cuestión, si bien no implica nada relativo a un tiempo futuro. Pero (2) Wittgenstein añadía que si, habiendo puesto sobre la chimenea dos grupos de tres y habiendo encontrado que allí había solamente cinco, se dijese (como todos ustedes harían en las circunstancias consideradas) «debe de haberse desvanecido alguna», este último enunciado «*significa solamente* que «si se conserva la regla aritmética "3 + 3 = 6"» *hay que decir* «"debe haberse desvanecido alguna"». Me parece no sólo cuestionable, sino también que no se sigue de las dos proposiciones verdaderas expuestas en (1) esta aserción suya de que, en las circunstancias supuestas, «Debe de haberse desvanecido una» *significa sólo* que, si se conserva cierta regla, se debe *decir eso*. (Ya dijo algo semejante en [I] en conexión con su proposición tan paradójica de que la Geometría Euclidea es «una parte de la gramática». Dijo allí que lo que afirma la proposición de Euclides «Los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos» es «Si midiendo se obtiene un resultado de la suma de los tres ángulos distinto de 180°, *hay que decir* que se ha cometido un error».)

Ahora bien, me he visto sumergido en un mar de confusión pensando qué quería decir y qué daba a entender con su afirmación de que en estas circunstancias las palabras «Debe de haberse desvanecido alguna» *sólo* significan «Si se mantiene la regla aritmética "3 + 3 = 6", hay que decir eso». Naturalmente, mi opinión de que es muy dudoso que sea verdad lo que quiso decir y dar a

entender, depende tan sólo de lo que yo opine que quisó decir y dar a entender.

Es evidente que las circunstancias en que dijo que «Debe de haberse desvanecido alguna» *significa solamente* esto son extremadamente inusuales: tal vez nunca hayan tenido lugar ni lo vayan a tener, pero, como he dicho, estoy totalmente de acuerdo con él en que *podría suceder,* en que puedo *imaginar* que ocurra. Me parece que la cuestión de si (de ocurrir) las palabras «Debe de haberse desvanecido alguna» *significan tan sólo* lo que él dice, plantea un problema extremadamente importante que no sólo concierne a lo que ocurriría en esas circunstancias tan extremadamente improbables, sino también a lo que sucede en las circunstancias que constantemente tienen lugar.

Intentaré en primer lugar plantear tan rigurosamente como pueda lo que considero las circunstancias que él suponía y las expondré del modo en que creo que se aplicarían a mí si estuviese en esas circunstancias. Suponía, creo, (1) que yo sabría, por el mero hecho haber contado correctamente, que había puesto sobre la chimenea dos grupos de tres manzanas, ni más ni menos; (2) que sabría, por haberlas contado *en un momento posterior,* que *en ese momento* había solamente cinco manzanas en la chimenea; (3) que sabría también, por haber estado mirando todo el tiempo, que no había ocurrido nada que explicase de un modo normal el hecho de que aunque hubiese puesto allí 3 + 3, ahora sólo hay cinco. En este sentido sabría, por ejemplo, que nadie había cogido una, que ninguna se había caído de la chimenea, y que visiblemente ninguna había volado. Finalmente, (4) (siendo esto, si no me equivoco, esencial a este respecto) que yo *no* sabría (sea por haber realizado personalmente el cálculo, sea por habérmelo comunicado quien lo hubiese realizado) que había puesto seis manzanas sobre la chimenea, de tal modo que si afirmase haber puesto seis, esto sólo podría ser deducido de la proposición que afirma que puse allí 3 + 3, cosa que *he* descubierto, según (1), por haberlas contado.

Dadas las circunstancias planteadas en (1) y (2), me sorprendería mucho encontrar que lo que se plantea en (2) es verdad y afirmaría con toda naturalidad que debe de haberse desvanecido una, aunque creo que podría expresar igualmente mi sorpresa empleando palabras entre las que no se encuentra «debe». Por ejemplo, diciendo «¡Cómo! ¡Se ha desvanecido una!». Si no estoy equivocado, es bajo estas circunstancias bajo las que Wittgenstein afirmaba que si yo emplease las palabras «Debe de haberse desvanecido una» para afirmar algo, estas palabras «*sólo significarían*: Si

mantengo la regla ?ritmética "3 + 3 = 6" tengo que decir que debe de haberse desvanecido una».

Ante todo, he experimentado algunas dudas en dos puntos distintos sobre lo que quería decir con las palabras «tiene usted que decir eso». La primera es ésta: Al principio yo creía que debía de emplear las palabras «decir eso» una tanto incorrectamente con el significado de «decir *las palabras* "debe de haberse desvanecido una"» (o, como es natural, otras palabras equivalentes, por ejemplo, de otro idioma). Pero ahora pienso que no hay razón para suponer que no emplease la palabra «decir» de un modo totalmente correcto (esto es, como lo hacemos normalmente), para significar lo mismo que «afirmar». Además, hay algunas razones para suponer que lo hacía así. Una de ellas es que entre las circunstancias supuestas estaba aquella que he llamado (1), a saber, que yo *sabría* que había puesto 3-1-3 manzanas sobre la chimenea. Creo que suponía ciertamente que si yo sabía eso, no diría simplemente las palabras «puse allí 3 + 3», sino que *afirmaría* haberlo hecho, proposición que no me parece verdadera con toda certeza, si bien, de saberlo, estaría *deseoso* de afirmarlo, a menos que quisiese decir una mentira. El segundo punto es el siguiente: ¿Qué quería decir con «tener que» en «*Tendría* que decir» eso»? Estas palabras normalmente significan que yo dejaría de conservar la regla «3 + 3 = 6» si dejase simplemente de afirmar que una debe de haberse desvanecido (si, por ejemplo, no hiciese ninguna afirmación). Pero estoy seguro de que no pretendía afirmar que yo dejaría de conservar la regla (en el futuro, para abreviar, diré «violar» la regla) si dejase sencillamente de decir que una debe de haberse desvanecido. Pienso que ciertamente quería decir que violaría la regla sólo si hiciese alguna afirmación cuya formulación fuese incompatible con la afirmación de que una debe de haberse desvanecido: por ejemplo, si afirmase que no se ha desvanecido ninguna.

Si estoy en lo cierto por lo que respecta a estos dos puntos, su opinión sobre lo que las palabras «Debe de haberse desvanecido una» «significarían sólo», en las circunstancias supuestas, se podría expresar más claramente diciendo que esas palabras significarían solamente: «Al afirmar que pongo 3 + 3 sobre la chimenea, conservaré la regla "3 + 3 = 6" si afirmo también que debe de haberse desvanecido una; y violaré la regla si hago alguna afirmación cuya formulación sea incompatible con la afirmación de que debe de haberse desvanecido una». En el futuro supondré que era éste su punto de vista.

Pero ahora surge el problema* ¿Por qué habrá sostenido que, en las circunstancias supuestas, las palabras «Debe de haberse desva-

necido una» «significarían sólo» una proposición que mencionase la proposición aritmética «3 + 3 = 6»? ¿Cómo aparece «6»? Pienso que la respuesta a esta pregunta es que suponía que entre las proposiciones de las que, en las circunstancias supuestas, se deduciría la proposición de que se había desvanecido una (el «debe de haber», naturalmente, indica, como ocurre a menudo con «debe», que habría una deducción de *algunas* proposiciones), no sólo estarían las proposiciones dadas en (1), (2) y (3) como conocidas por mí en la descripción que hice de las circunstancias, sino también la proposición «Puse seis manzanas sobre la chimenea», que según (4) *no* es conocida por mí como resultado de una operación de contar, sino tan sólo, a lo sumo, como una deducción a partir de «puse 3 + 3». Pienso que la razón que tenía para afirmar que, en las circunstancias supuestas, «Debe de haberse desvanecido una» «significaría solamente» lo dicho, era que suponía que el enunciado «Puse seis sobre la chimenea» *no* significaría, en las circunstancias descritas en (1) y (4), lo que significaría si yo hubiese descubierto, por haber contado *todas* las manzanas, que había puesto seis. Por el contrario, puesto que no había hecho eso, «significaría solamente»: «conservaré la regla "3 + 3 = 6" si afirmo que puse seis, y violaré esa misma regla si formulo una afirmación incompatible con la afirmación de que puse seis»; proposición que, para evitar repeticiones engorrosas, denominaré en adelante «B». Pienso, por tanto, que daba a entender que, bajo las circunstancias (1) y (4), las palabras «Puse seis manzanas sobre la chimenea» «significaría sólo» B. Creo que el importante problema planteado por su afirmación sobre lo que «significaría solamente» en las circunstancias (1), (2), (3) y (4) «Una debe de haberse desvanecido», consiste en este problema relativo a si, en las circunstancias (1) y (4), que tienen lugar muy a menudo, «Pongo seis» significaría sólo B, empleando «significar solamente» en el mismo sentido, naturalmente (sea cual sea) en que lo empleaba por lo que respecta a «Debe de haberse desvanecido una».

Pero entonces surge el problema: ¿En qué sentido empleaba la expresión «significa solamente»? Si alguien nos dice que en las circunstancias (1) y (4), la oración «Puse seis sobre la chimenea», si se emplea para afirmar algo, «significaría sólo» B, pienso que la interpretación más natural de estas palabras sería que quien, en las circunstancias (1) y (4), emplease esta oración para afirmar algo, la emplearía para afirmar B. Mas considero totalmente increíble que alguien use realmente alguna vez la expresión «Puse seis» paira afirmar B; y considero igualmente increíble que use alguien alguna vez la expresión «Debe de haberse desvanecido una»

para afirmar lo que Wittgenstein dijo que sería su «único significado», en las circunstancias (1), (2), (3) y (4). En ambos casos la afirmación que se dice que constituye el «único significado» de una expresión dada versa *sobre* el significado ordinario de la expresión en cuestión, en el sentido de que se hablará de acuerdo con cierta regla si se emplea la expresión en cuestión para afirmar lo que normalmente se considera que significa y se violará la regla si se formula una afirmación incompatible con ese significado ordinario. Considero totalmente increíble que nadie use nunca una expresión dada para hacer tal afirmación *sobre* el significado ordinario de dicha expresión. En nuestros dos casos está muy claro que quien use tal expresión para hacer una afirmación, la empleará para *formularla* con su significado ordinario, y no para formular la aserción *sobre* su significado ordinario que Wittgenstein dijo o dio a entender que constituiría su «único significado» en las circunstancias descritas. No creo que pretendiese nunca formular uno u otro de estos enunciados increíbles: no pretendía decir que el enunciado «Una debe de haberse desvanecido» se usase nunca, o pudiese usarse con propiedad, para formular la aserción que según dice constituiría su «único significado» en las circunstancias supuestas. Pero, de ser así, ¿cómo empleaba la expresión «sólo significa»? Creo que no la empleaba en su sentido más natural, sino laxamente en un sentido más o menos natural, para decir que la afirmación que según él sería su «único significado» en las circunstancias descritas sería *la* proposición verdadera que más se pareciese a una proposición cuya falsedad sostenía, aunque sabía que era normalmente considerada como verdadera. En el caso de «Puse seis», si daba a entender, como creo, que en las circunstancias (1) y (4) «Puse seis» «significaría sólo» B, la proposición cuya falsedad sostenía, era la que afirma que si puse 3 + 3, también es verdad *necesariamente* que puse seis. Por otro lado, la proposición que, según sostenía, era *la* proposición verdadera que más se parecía a esta falsa, y que por tanto había confundido a quienes consideraban verdadera esta proposición tenida por él como falsa, era que si fuese verdad «Puse 3 + 3», entonces también lo sería B. Creo que de hecho sostenía la* falsedad de la proposición que afirma que poner 3 + 3 sobre la chimenea es poner *necesariamente* seis; es decir, que puedo imaginar que al poner allí 3 + 3, ponía, por ejemplo, solamente cinco, y que aunque hubiese alguna vez 3 + 3 sobre la chimenea, no obstante sería posible descubrir que había solamente cinco, si nadie hubiese contado correctamente cuántas había juntas *en un mismo momento.*

Pero haya sostenido o no, como creo que hizo, que al poner

3-1-3 manzanas sobre la chimenea no ponía necesariamente seis, considero completamente cierto que mantuvo otra proposición sin que yo esté seguro de la relación que mantiene con esta otra. Concretamente, sostuvo que la expresión «3 + 3 = 6» no se emplea *nunca* en Aritmética (ni aunque se concediese que expresa una proposición necesaria) para expresar una proposición de la que se sigue que si pongo 3 + 3, pongo necesariamente seis. Esta opinión me parece que se sigue de otras dos opiniones suyas: (1) que, como sugiere «la *regla* aritmética "3 + 3 = 6"», la expresión «3 + 3 = 6», tal como se usa en Aritmética, tan sólo expresa una «regla gramatical»; y (2) que las reglas gramaticales «sólo tratan de símbolos». Tendré que señalar brevemente que creo que hay una dificultad muy seria para entender lo que quiere decir exactamente al afirmar que, por ejemplo, «3 + 3 = 6» «sólo trata de símbolos». Mas creo que no hay duda de que quería decir al menos esto: que ustedes se expresarán de acuerdo con esta regla si, cuando *afirman* haber puesto 3 + 3, *afirman* también haber puesto seis, y la transgredirán si, habiendo *afirmado* lo primero, hacen una afirmación cuya formulación sea incompatible con la última afirmación; si bien no se sigue en absoluto que por respetar la regla sea *ven dad* lo que afirman ni tampoco que si la violan, sea *falso* lo que dicen. En cualquiera de los casos, sostuvo que lo que afirman *puede* ser verdad, por más que también *pueda* ser falso. Creo que las razones que tenía en favor de éste su punto de vista se pueden aclarar señalando que, puesto que «3 + 3 = 6» (como da a entender con su expresión «La regla aritmética "3 + 3 = 6"») es una regla firmemente establecida (si es que después de todo es una regla gramatical), se seguirá que, si ustedes respetan esa regla, usarán «correctamente» el lenguaje (o, según su uso de la palabra «gramática», hablarán «gramaticalmente») y si la violan, hablarán «incorrectamente» (o serán reos de mala gramática). Del hecho de que ustedes usen correctamente el lenguaje, en el sentido de «de acuerdo con una regla establecida», no se sigue ni mucho menos que lo que afirman, según este uso correcto del lenguaje, sea «correcto» en el sentido muy diferente en que «Esto es correcto» = «Esto es verdad». Ni tampoco se sigue del hecho de que empleen el lenguaje incorrectamente que sea incorrecto lo que afirman según este uso incorrecto del lenguaje, en el sentido diferente en que «Esto es incorrecto» = «Esto es falso». Es obvio que se puede usar incorrectamente el lenguaje tanto cuando se emplea para afirmar silgo falso como para afirmar algo verdadero, y que cuando se emplea incorrectamente, con este uso incorrecto se puede afirmar algo falso o igualmente aigo verdadero. Por ejemplo, del hecho de que se em-

plee «correctamente» la palabra «pie» (refiriéndose a la longitud usual) no se sigue en absoluto que al afirmar «Esta varilla mide menos de cuatro pies», la afirmación sea verdadera. Si se emplease incorrectamente para designar lo que se denomina «pulgada» o lo que se denomina «yarda», no se sigue en absoluto que sea falsa toda afirmación hecha según este uso incorrecto de la palabra «pie». Creo que Wittgenstein pensaba que de un modo similar se usará correctamente la expresión «Puse seis», si, al afirmar haber puesto 3 + 3 se afirma también haber puesto seis, e, incorrectamente, si al afirmar haber puesto 3 + 3 se niega haber puesto seis o incluso se afirma que es posible no haber puesto seis. Pensaba además que *esta* proposición verdadera ha llevado a mucha gente a pensar, lo cual es falso según él, que la expresión «3 + 3 = 6» se usa en Aritmética para expresar una proposición de la que se sigue que si puse 3 + 3, puse necesariamente seis.

Creo que este punto de vista suyo explica mejor que nada lo que quería decir con la extraña afirmación de que 3 + 3 = 6 (y de un modo semejante *todas* las reglas de deducción) no es ni verdadero ni falso. Pienso que lo que pretendía decir principalmente al afirmar esto no era, como sugerí anteriormente (página 270) que 3 + 3 = 6 fuese una «regla» en el sentido en que las reglas no pueden ser naturalmente ni verdaderas ni falsas, sino que empleaba «verdadero» en un sentido restringido según el cual habría dicho que 3 + 3 = 6 sólo sería «verdadero» si de ello se siguiese (lo cual negaba) que si pongo 3 + 3 sobre la chimenea, pongo necesariamente seis. Aunque algunas veces (como he sugerido en la página 270) usase «regla» en el sentido según el cual la proposición «No se puede *decir* que se ha puesto 3 + 3, y *negar* que se han puesto seis» era verdadera en un sentido ordinario, no obstante habría dicho que esta proposición no era «verdadera», ya que se refería a cómo se usan efectivamente las palabras. Pienso que empleaba «verdadero» y «falso» en un sentido restringido, del mismo*modo que empleaba en un sentido restringido «descripción de la realidad»; i. e., en un sentido en el que no se puede decir que sean «verdadera» o «falsa» ninguna proposición referente a cómo se usan las palabras.

La razón por la que considero muy dudoso que estuviese en lo cierto al mantener (si es que lo mantuvo) que no es verdad que al poner 3 + 3 sobre la chimenea, ponga también seis necesariamente, es que no creo que pueda imaginar que al poner 3 + 3 no ponga también seis. Ya he dicho (página 280) que estoy de acuerdo con él en que puedo imaginar que habiendo puesto 3 + 3, encuentre *en un momento posterior* que sólo hay cinco, incluso en las circuns-

tancias descritas en (3): Puedo imaginar, pienso, que una de ellas se ha desvanecido realmente. Pero considero una cuestión muy diferente el que pueda imaginar que al poner 3 + 3 no pongá también seis, o que si en un momento dado había 3 + 3 sobre la chimenea, no haya *en ese momento* seis. Admito, no obstante, que las proposiciones que afirman que ponía seis, o que había seis sobre la chimenea, implican que, *si* alguien ha contado bien, habrá encontrado que había seis. Sugiero, por tanto, que no puedo imaginar que no sean verdaderas estas proposiciones hipotéticas; no creo que pueda. Tampoco veo razón alguna para pensar que la expresión «3 + 3 = 6» no se emplee nunca en Aritmética para expresar una proposición de la que se sigue que si puse 3 + 3, puse seis. No estoy convencido de que, en Aritmética, esta expresión *siempre* exprese una «regla gramatical» solamente, i. e., una regla que indique qué lenguaje será correcto emplear, aunque a veces sea así. Wittgenstein no ha conseguido eliminar la «sensación incómoda» que me produce el que se me diga que «3 + 3 = 6» y *«(p => q p.)* implica *q»* no son ni verdaderas ni falsas.

(γ") Por lo que respecta a la proposición que afirma que las reglas gramaticales «sólo tratan de símbolos», nunca señaló expresamente, al menos estando yo presente, que se pueda emplear una fórmula como «2 = 1 + 1» para expresar al menos tres proposiciones muy diferentes. Se puede usar (1) de tal modo que cualquiera entienda qué proposición o regla se pretende expresar supuesto que entienda solamente cómo se emplea el signo «=» y no entienda ni la expresión «2» ni la expresión «1 + 1», salvo como nombres de sí mismos (lo que se ha llamado «autonominativamente»). Pero se puede usar (2) de tal modo que nadie pueda entender qué proposición o regla se pretende expresar, a menos que entienda no-autonominativamente tanto el signo «=» como la expresión « 1 + 1 », si bien no precisa entender la expresión «2» de un modo que no sea autonominativo. O (3) se puede emplear de tal modo que nadie pueda entender la proposición o regla que pretende expresar, a menos que entienda no-autonominativamente *tanto* las expresiones «2» y «1 + 1», como la expresión «=». Mas, aunque no señaló expresamente que, por ejemplo, «2 = 1 + 1» se puede usar en cualquiera de estos tres modos tan distintos, ha dicho algo que me parece que entraña el punto de vista de que en Aritmética *sólo* se usa del primer modo. Dijo, por ejemplo, en (II) «Explicar el significado de un signo sólo significa sustituir un signo por otro»; y más adelante, «Una explicación de una proposición siempre pertenece al mismo tipo de definición, i. e., reemplazar un signo por otro». Al formular estos enunciados, creo que confundía la proposición ver-

dadera de que sólo se puede explicar el significado de un signo *usando* otros signos, con la proposición, que considero claramente falsa, de que cuando se explica el significado de un signo *empleando* otro, lo único que se dice es que ambos signos tienen el mismo significado o se pueden sustituir el uno por el otro: de hecho, parece haber sostenido que las proposiciones, que de hecho son del tipo (2), tan sólo son del tipo (1). Creo que este error es el responsable del asombroso enunciado realmente formulado en (III) de que Russell se ha equivocado al pensar que «= Def.» tenía un sentido diferente de «=». Me parece obvio que sólo se puede dar con propiedad a un enunciado el nombre de «definición» o «explicación» del significado de un signo, si para comprender el enunciado formulado mediante las palabras empleadas es necesario que el lector o el oyente entienda el *definiens,* y no solamente que lo tome como nombre de *sí* mismo. Cuando los *Principia Mathematica* definen, por ejemplo, el significado del símbolo « 3 » diciendo que «p *q*» significa « ~ *p***q*», es evidente que nadie podrá entender qué enunciado se formula sobre cómo ha de usarse « 3 », a menos que entienda la expresión «~*p***q*» y no la tome simplemente como nombre de sí misma. Por tanto, el enunciado formulado no es simplemente del tipo (1), en el sentido de que dos expresiones diferentes «*p* **ZD** *q*» y «~*p***q*» tengan el mismo significado o se puedan sustituir una por otra, sino del tipo (2); i. e., el *definiens* «~*p***q*» no se usa autonominativamente, aunque el *definiendum* « => » *se* use autonominativamente.

Pero la dificultad más seria para entender lo que quería decir al afirmar, por ejemplo, que «3 + 3 = 6» «sólo trata de símbolos», creo que surge de una cuestión que sólo trató brevemente al final de (I) de un modo, además, que no entiendo perfectamente. Se trata del problema: ¿De *qué* símbolos suponía que trataba «3 + 3 = 6»? Afirmó además realmente en (III) que la proposición «el rojo es un color primario» versa sobre la palabra «rojo». Si ha sostenido esto con seriedad, debería haber sostenido también de un modo semejante que la proposición o regla «3 + 3 = 6» era tan sólo una regla o proposición sobre las expresiones particulares «3 + 3» y «6». Pero no puede haber sostenido seriamente alguna de estas opiniones, ya que la *misma proposición* que se expresa con las palabras «El rojo es un color primario» se podría expresar en francés o alemán con palabras que nada dicen de la palabra española «rojo». De un modo semejante, la *misma* regla o proposición que se expresa con «3 + 3 = 6» se expresaba sin duda en griego ático y en latín con palabras que nada dicen acerca de los números arábigos «3» y «6». Este hecho parecía admitirlo en un pasaje al final de

(I) al que me voy a referir. En este pasaje, que comenzaba diciendo que respondería a las objeciones hechas a su opinión de que el cálculo aritmético «es un juego», comenzó afirmando, con mucho énfasis, que *no* es un juego «de papel y tinta». Con esto tal vez quería decir (no lo sé) que no es un juego de números arábigos. Dijo que Frege había concluido del hecho de que las matemáticas no son un juego «de papel y tinta», que no tratan de símbolos, sino de «lo que se simboliza», opinión con la que al parecer estaba en desacuerdó. Expresó su alternativa diciendo que «Lo esencial en las reglas es la multiplicidad lógica que tienen en común los distintos símbolos posibles». De ahí, del hecho de hablar de «todos los distintos símbolos posibles», deduzco que admitía, lo cual es obvio, que las *mismas* reglas que se expresan por el uso de los números arábigos se pueden expresar con muchísimos símbolos diferentes. Mas si las reglas «tratan solamente de símbolos», ¿cómo pueden ser la *misma* regla las que tratan de símbolos *diferentes,* por ejemplo, de «3» y «III»? Supongo que debe de haber pensado que empleamos la palabra «misma» en un sentido tal que dos reglas, que evidentemente *no* son la misma por cuanto que tratan de símbolos diferentes, puede decirse que son la misma, suponiendo tan sólo que para su uso las reglas tengan la misma «multiplicidad lógica» (signifique esto lo que signifique). Ahora bien, pienso, no obstante, que, estando yo presente, nunca volvió sobre este punto ni intentó explicar o defender su punto de vista.

Con todo, comparó en este pasaje las reglas de la Aritmética con las del ajedrez, diciendo de éste «Lo característico del ajedrez es la multiplicidad lógica de sus reglas», del mismo modo que en el caso de las Matemáticas había dicho «Lo esencial de unas reglas es la multiplicidad lógica que tienen en común todos los distintos símbolos posibles». No obstante, dudo que estuviese en lo cierto respecto a lo que quería decir al afirmar «*Lo* característico del ajedrez es la multiplicidad lógica de sus reglas», lo cual implica naturalmente que basta para caracterizar el ajedrez. Sin duda estaba en lo cierto al decir que la forma y el material de que normalmente están hechas las piezas son irrelevantes para el ajedrez: se podría jugar al ajedrez con piezas de cualquier tamaño y material; de papel, por ejemplo, y todas de la misma forma. Mas creo que se equivocaba si por «las reglas del ajedrez» quería decir (lo que considero muy probable) las reglas que rigen los movimientos que se pueden realizar con piezas de diferente tipo (por ejemplo, con los peones y alfiles), y sugería que la «multiplicidad lógica» de las reglas que rigen los movimientos posibles de un peón y un alfil bastan para distinguir un peón de un alfil. Creo ciertamente que la re-

già de que un peón sólo puede realizar ciertos movimientos no significa que una pieza, cuyas reglas de movimiento tienen una cierta «multiplicidad lógica» (sea lo que sea lo que esto signifique) sólo pueda hacer los movimientos en cuestión, si bien estaba en lo cierto al sostener que las reglas de movimiento de los peones tienen una «multiplicidad lógica» distinta de la de los movimientos de los alfiles. Esto mismo ocurre en el caso de otros tipos de pieza diferentes. Aunque un peón no se distingue de un alfil o un caballo necesariamente por su forma, como ocurre normalmente, me parece que se distingue necesariamente por las posiciones que puede ocupar al comienzo de la partida. De este modo, la regla que establece que los peones sólo pueden realizar tales y cuales movimientos establece que las piezas que al comienzo de la partida ocupan ciertas posiciones sólo pueden realizar tales y cuales movimientos. Esto mismo ocurre con todas las otras piezas: se distinguen necesariamente entre sí por las posiciones que ocupan al comienzo de la partida, significando «necesariamente» que no se jugaría al ajedrez si las piezas que pueden realizar distintos movimientos no ocupasen ciertas posiciones relativas entre sí al comienzo de la partida. Naturalmente, si se juega al ajedrez con trozos de papel de igual forma, sería necesario que éstos tuviesen alguna marca relativa a la posición ocupada por ellos al comienzo de la partida. Esto se podría hacer, por ejemplo, escribiendo «peón» en aquellos trozos de papel que hubiesen ocupado ciertas posiciones, y, por ejemplo, «alfil» en los que hubiesen ocupado otras. También sería necesario señalar con alguna marca (lo que ordinariamente se hace mediante una diferencia de color) las piezas pertenecientes a cada uno de los jugadores. Esto se podría hacer fácilmente escribiendo una «O» en las piezas pertenecientes a un jugador y una «+» en las pertenecientes al otro. Creo, por tanto, que es muy posible que estuviese en un error al sostener, como aparentemente hacía, que las reglas del ajedrez son completamente análogas, por lo que respecta a su relación con la «multiplicidad lógica», a las reglas de la Aritmética.

Queda por mencionar otro asunto al considerar sus opiniones sobre las proposiciones necesarias. Al discutir las reglas de deducción, en (II) especialmente, recurrió bastante a la expresión «relación interna», llegando a afirmar en un lugar que «Lo que justifica la inferencia es una relación interna». Comenzó la discusión en la que hizo esta afirmación diciendo que «seguir», como «paternidad», se considera una «relación». Mas añadió que cuando se dice,

por ejemplo, que una proposición del tipo *«p*q»* se «sigue» de la proposición correspondiente del tipo *«p.q»,* la así llamada «relación» está «completamente determinada por las dos proposiciones en cuestión». Por tanto, la así llamada «relación» es «completamente diferente de otras relaciones». Pero pronto se hizo patente que, cuando dijo esto, tan sólo hablaba de uno de los usos propios de la palabra castellana «seguir», uso que tiene lugar entre dos proposiciones. Se trata del uso que a veces se denomina «seguirse lógicamente»: De hecho empleaba constantemente la palabra «inferencia» como si significase lo mismo que «inferencia deductiva». Tan pronto como dejó claro que con «seguir» se refería a «seguir lógicamente», pasó inmediatamente a decir que el tipo de «seguir» de que hablaba y que ejemplificaba con el sentido en que una proposición del tipo *«p*q»* se «sigue» de la proposición correspondiente del tipo *«p.q»,* era «totalmente distinto» del que se da a entender cuando decimos, por ejemplo, que un alambre de un material y diámetro dados *no puede* aguantar un trozo de hierro de cierto peso (proposición que expresó realmente en la conferencia siguiente —con toda corrección, según el uso castellano—, diciendo «se *sigue* del peso de la pieza de hierro y del diámetro y material del alambre, que éste se romperá si se intenta sostener con él ese trozo de hierro»). Explicó la diferencia entre estos dos usos de «seguir» diciendo que en el caso del alambre y el trozo de hierro, (a) «continúa siendo *pensable* que no se rompa el alambre», y *(b)* que «por el peso del trozo de hierro y por el material y diámetro del alambre *solo* no puedo saber si se romperá el alambre», mientras que en el caso de una proposición del tipo *«p*q»* y la correspondiente *«p.q»,* «seguir» es una «relación interna»; lo cual, según él, quería decir «aproximadamente» «que es *impensable* que no se mantenga la relación entre los términos». Inmediatamente después dijo que la proposición *general «p*q»* se sigue de *«p.q»,* «no es indispensable»; que «si no se puede ver», al considerar dos proposiciones de este tipo, que una se sigue de la otra, «de nada servirá la proposición general»; que si digo que una proposición del tipo *«p*q»* se sigue de la proposición correspondiente del tipo *«p.q»,* «excepto las dos proposiciones mismas, todo lo demás no hace falta»; y que, si otra persona precisase justificar nuestro enunciado de que la primera se sigue de la segunda, «necesitaríamos una serie infinita». Concluyó, finalmente, «Una regla de inferencia» (refiriéndose a «inferencia deductiva») «nunca justifica una inferencia».

En la conferencia siguiente que comenzó, como tantas veces, con la repetición (a veces ligeramente diferente, y si hacía falta,

añadiendo explicaciones y correcciones) de los puntos principales que había tratado de plantear al final de la precedente, dijo que afirmar que una proposición *«q»* se «sigue» de otra *«p», «parece* indicar que entre ellas rige una relación que justifica el paso de una a otra», si bien «lo que a uno le hace sospechar de esto es que percibamos la relación considerando simplemente las proposiciones que hacen al caso (que sea "interna"), y no como en el caso de la proposición que afirma que "El alambre se romperá" en que se sigue del peso del hierro y del material y diámetro del alambre». A esto añadió inmediatamente que la expresión «relación interna» es confundente, y que la empleaba «sólo porque la han empleado otros». A continuación procedió a dar una formulación ligeramente diferente del modo en que se había usado la expresión; a saber, «Una relación que se mantiene, si los términos son lo que son, y que por tanto es inimaginable que no se mantenga». Un poco después dio también algunas explicaciones de lo que había querido decir al afirmar que necesitaríamos una serie infinita si fuese preciso justificar el enunciado de que una proposición se sigue (lógicamente) de otra. Dijo que si se precisase una regla *r* para justificar una inferencia de *ρ* a *q, q* se seguiría de la conjunción de ρ y r, de manera que precisaríamos una nueva regla para justificar la inferencia de esta conjunción a *q,* y así *ad infinitum.* Por tanto, dijo, «una inferencia sólo se puede justificar por lo que vemos», añadiendo que «esto vale para todas las Matemáticas». Entonces dio su notación de tablas de verdad para *«p*q»* y *«p.q»,* diciendo que el «criterio» en favor del enunciado de que la primera se sigue de la segunda era que «a cada T que aparecía en la tabla de la última correspondía una T en la de la primera». Dijo que al afirmar esto había enunciado una «regla de inferencia», aunque esta regla era sólo «gramatical» y «sólo trataba de símbolos». Un poco más tarde dijo que la relación de «seguir» se puede «representar» por «tautologías» (en un sentido especial), si bien la tautología *«(p.q)* 3 *(p*q)»* no *dice* que *p*q* se siga de *p.q,* ya que no dice nada. Mas el hecho de que sea una tautología *muestra* que se sigue la *p.q.* Dijo aún un poco más adelante que la relación de seguir «se puede ver mirando los *signos»,* y parecía que identificaba esto con la afirmación de que es «interna». Me parece que el hecho de que haya dicho que se puede ver mirando los *signos,* cuando antes había dicho que se podía ver mirando las *proposiciones,* muestra que identificaba «oraciones» con «proposiciones» tal como dije que parecía ocurrir a menudo. Finalmente introdujo una nueva expresión para explicar su opinión de que la expresión «relación interna» era confundente, diciendo que las relaciones internas y exter-

ñas son «categorialmente» diferentes. Empleó la expresión «pertenecer a distintas categorías» más adelante en (III), cuando dijo que «seguir» e «implicar» (palabra que usaba aquí, como había hecho Russell, como si tuviese el mismo significado que el símbolo « =) » de los *Principia*) «pertenecen a distintas categorías». Añadió la importante anotación de que el que una proposición se «siga» de otra «no puede depender en absoluto de su verdad o falsedad», sino tan sólo de «una relación interna o *gramatical*».

III

(B) Hay dos temas muy importantes de lógica, respecto a los cuales dijo que los puntos de vista que había mantenido al escribir el *Tractatus* eran erróneos sin ninguna duda.

(1) El primero se refería a lo que Russell llamara proposiciones «atómicas» y él, en el *Tractatus, «Elementarsätze»*. Dijo en (II) que sobre lo que más había tenido que cambiar sus opiniones era sobre las proposiciones «elementales» y su conexión con las funciones de verdad o proposiciones «moleculares». Dijo además que esta cuestión estaba en conexión con el uso de «cosa» y «nombre». En (III) comenzó señalando que ni Russell ni él mismo habían puesto ejemplos de proposiciones «atómicas», hecho que indicaba que algo iba mal, aunque era difícil descubrirlo exactamente. Dijo que tanto él como Russell tenían la idea de que las proposiciones no-atómicas podían «analizarse» en términos de proposiciones atómicas, si bien aún no sabía cuál era ese análisis: que, por ejemplo, una proposición tal como «Está lloviendo» podría hacerse molecular, si conociésemos su análisis, constando, por ejemplo, de una conjunción de proposiciones «atómicas». Dijo que en el *Tractatus* había puesto objeciones a la suposición de Russell de que sin duda había proposiciones atómicas que afirmasen relaciones diádicas; es decir, que se había negado a aventurar cuál sería el resultado de un análisis, si es que se llegaba a hacer, y que podría ocurrir que ninguna proposición atómica afirmase menos de, por ejemplo, una relación de cuatro argumentos, de manera que ni siquiera pudiésemos hablar de una relación diàdica. Su opinión entonces era que carecía de sentido hablar de un análisis «final», considerando como atómicas todas las proposiciones en cuya formulación no apareciese «y», «no» y «o», ni alguna expresión de generalidad, suponiendo que no hubiésemos dado expresamente una definición exacta, como la que se podría dar de «Hace un

tiempo de perros» si dijésemos que íbamos a emplear la expresión «de perros» con el significado «frío y húmedo».

Al decir esto me pareció que pasaba por alto tanto el hecho de que una persona dice a veces que va a usar una expresión de cierta manera definida, cuando de hecho no la usa así, como el hecho de que muchas palabras comunes, por ejemplo, padre, madre, hermana, hermano, etc., se usan a menudo de tal modo que una oración como «Éste es mi padre» expresa indudablemente una proposición molecular, aunque quien la use no haya establecido nunca expresamente que la va a usar así. Estos dos hechos, no obstante, no prueban, como es natural, que estuviese equivocado al considerar un sinsentido hablar de un análisis «final» o «último».

(2) El segundo error lógico importante que creía haber cometido cuando escribió el *Tractatus* lo introdujo en (III) en conexión con el tema de «seguirse» (con lo cual quería decir, como es usual, seguirse *deductivamente* o «implicar», palabra que creo empleó efectivamente en esta discusión) una instancia particular de una proposición «general», y una proposición «general» de una instancia particular. Empleando la notación de los *Principia Mathematica,* nos pidió que considerásemos las dos proposiciones *«(x) · fx* implica *fa» y «fa* implica *(3JC) · fx».* Dijo que existía la tendencia (a la cual había sucumbido en él *Tractatus)* a decir que *(x) · fx* es idéntico al producto lógico *«fa. fb. fe....»,* y que *(3x) - fx,* a la suma lógica *«fa * fb * fe...»;* pero que esto era un error en ambos casos. Para dejar claro con exactitud dónde se escondía el error, dijo en primer lugar que por lo que respecta a una proposición universal, tal como «Todo el mundo en esta habitación tiene un sombrero» (que llamaré «A»), había averiguado y dicho realmente en el *Tractatus* que aun cuando Smith, Jones y Robinson sean las únicas personas que hay en la habitación, el producto lógico «Smith tiene un sombrero, Jones tiene un sombrero y Robinson tiene un sombrero» no puede ser idéntico a A, ya que para obtener una proposición que implique A, hay que añadir naturalmente «y Smith, Jones y Robinson son las únicas personas que están en la habitación». Mas añadió que si hablamos como si fuesen «individuos» en el sentido de Russell (realmente mencionó átomos y colores como si fuesen «individuos» en este sentido), la cosa cambia, ya que en ese caso no hay ninguna proposición análoga a «Smith, Jones y Robinson son las únicas personas que hay en la habitación». La clase de cosas en cuestión, si hablamos de «individuos», está determinada no por una proposición, sino por nuestro «diccionario»: se define «por la gramática». Por ejemplo, dijo que la clase «color primario» se define «por la gramática» y no por una proposición. No hay pro-

posición tal como «rojo es un color primario». Una proposición como «En esta plaza hay uno de los colores primarios» es realmente idéntica a la suma lógica «En esta plaza hay o rojo o verde o azul o amarillo». Por el contrario, en el caso de Smith, Jones y Robinson, existe la proposición «Smith está en esta habitación» y, por tanto, también «Smith, Jones y Robinson son las únicas personas que hay en esta habitación». Dijo que un gran error cometido por él en el *Tractatus* consistía en suponer que en el caso de *todas* las clases «definidas por la gramática» las proposiciones generales eran idénticas, o a los productos lógicos, o a las sumas lógicas (entendiendo por esto las sumas o productos lógicos de proposiciones que son valores de *fx)* como ocurría realmente, según él, en el caso de la clase «colores primarios». Dijo que al escribir el *Tractatus* había supuesto que todas esas proposiciones generales eran «funciones de verdad». Mas ahora decía que de suponerlo cometería una falacia bastante corriente en Matemáticas; por ejemplo, la falacia de suponer que 1 + 1 + 1..., es una suma, mientras que es sólo un *límite,* y que *dx/ dy* es un cociente, cuando sólo es un *límite.* Dijo que le había confundido el hecho de que *(x) · fx* puede ser reemplazado por *fa. fb. fe...,* no habiendo sido capaz de ver que esta última expresión no es siempre un producto lógico: sólo lo es si los puntos son lo que se llama «puntos suspensivos», como cuando representamos el alfabeto «A, B, C...», y, por tanto, la expresión puede reemplazarse por una enumeración. Pero eso no es un producto lógico, donde representamos, por ejemplo, los números cardinales por 1, 2, 3..., donde los puntos no son «suspensivos» y la expresión no puede sustituirse por una enumeración. Dijo que cuando escribió el *Tractatus* había defendido un punto de vista equivocado que sostenía entonces, al plantear el problema* ¿Cómo puede *(x) · fx* implicar *fa,* si *(x)fx* no es un producto lógico? Dijo que la respuesta era que cuando *(x)fx* no es un producto lógico, la proposición *«(x) · fx* implica *fa»* se «toma como una proposición primaria», mientras que si es un producto lógico, se deduce de otras proposiciones primarias.

Anteriormente, en (I) ya había planteado la cuestión que planteaba ahora aquí de que cuando hablamos de los números cardinales no hablamos de un producto lógico, si bien allí no había señalado que en el *Tractatus* había cometido el error de suponer que un conjunto infinito era un producto lógico que se podría enumerar, aunque fuésemos incapaces de enumerarlo. En este pasaje de (1) comenzó diciendo que con la proposición «Hay una infinita gama de matices entre el negro y el blanco», «queremos decir algo completamente distinto» de lo que queremos decir, por

ejemplo, con «Veo tres colores en esta habitación», ya que mientras que la última proposición se puede verificar contando, la primera, no. «Hay un número infinito» no responde a la pregunta «¿Cuántos hay?». Mientras que «Hay tres» responde a esta pregunta. Llegó a discutir la infinita divisibilidad del espacio, y dijo (como ya he apuntado en las páginas 276 y 277) que la «expresión lingüística» de «Esta línea puede ser bisecada» era «Las palabras "esta línea puede ser bisecada" tienen sentido». Si expresábamos «ha sido bisecada», «ha sido trisecada», «ha sido cuadrisecada», etc., con /(I + 1), /(I + 1 + 1), /(I + 1 + 1 + 1), etc., vemos que hay una relación interna entre miembros sucesivos de esta serie que no tiene fin. Concluyó diciendo que la «expresión lingüística» de una posibilidad infinita es una posibilidad infinita en el lenguaje. Señaló también que $2\ 1 + \frac{}{2} + \frac{}{4} \cdots$ se acerca a un límite, mientras que un producto lógico no se aproxima a ningún límite. Dijo, finalmente, que los casos a los que se aplican las notaciones de los *Principia (*)* · *Φx* y (3*) · *Φx* (i. e., casos en los que lo primero puede considerarse un producto lógico y lo último una suma lógica de proposiciones de la forma Φa, *Φb,* Φ*c,* etc.) son comparativamente raros. A menudo tenemos proposiciones tales como «Encuentro un hombre» que no «presuponen ninguna totalidad». Los casos a los que se aplican las notaciones de los *Principia* sólo son aquellos en los que podemos dar nombres propios a las entidades en cuestión. Dar nombres propios sólo es posible en casos muy especiales.

Además de estos dos casos cardinales en que dijo que eran equivocadas las opiniones que había escrito en el *Tractatus,* creo que los principales aspectos lógicos fueron los siguientes.

(3) Russell estaba totalmente equivocado al suponer que, si las expresiones del tipo «**J**?**D** *q*» se emplean con el significado que se da a «z)» en los *Principia Mathematica,* se sigue que de una proposición falsa *podemos inferir* cualquier otra proposición y que de una verdadera sólo *podemos inferir* otra verdadera Dijo que Russell sostenía esta opinión falsa debido en parte a su suposición de que «/?**D** *q*» se puede traducir por «si *p,* entonces *q*». Dijo que nunca usábamos «si *p,* entonces *q*» sólo con el significado de «*p z> q*». Russell había admitido esto, pero aún sostenía que, por lo que respecta a lo que llamaba «implicaciones formales», i. e., proposiciones del tipo *(x)* · *Φx* 3 *Ψx,* tal proposición puede traducirse por «si..., entonces...». Wittgenstein dijo que también esto era un error, dando la razón de que si sustituimos, por ejemplo, «Φ» por «es un hombre» y «Ψ» por «es mortal», entonces el mero he-

cho de que no hubiese ningún hombre verificaría (jc) · *Φx z> Ψx,* si bien nunca empleamos «si..., entonces...», de modo que el simple hecho de que no hubiese ningún hombre verificase «si nada es hombre, entonces esa cosa es mortal».

(4) También dijo algo en más de una ocasión sobre la «barra» de Sheffer, y en una ocasión habló de la lógica «trivalente» de Tarski.

Sobre la primera dijo que se asemejaba a lo que se denomina «descubrimientos» matemáticos, aludiendo al hecho de que Sheffer no tenía ninguna regla para encontrar una solución al problema «¿Sólo hay una constante lógica?», mientras que, por ejemplo, hay una regla para encontrar la solución de una multiplicación. Dijo que cuando no hay una regla de este tipo es un error emplear la palabra «descubrimiento», aunque se hace constantemente. Russell o Frege podrían haber usado perfectamente la expresión «*p/q*» como abreviatura de « ~ *ρ* ~ *q*» y seguir manteniendo a pesar de todo que había dos ideas primitivas, «y», «no», y no una sola. Por tanto, está claro que creía que Sheffer había hecho algo más, aunque admitía que había definido realmente que «p/q» significa « ~ *ρ* · ~ *q*». ¿Pero qué más? Dijo que el «descubrimiento» de Sheffer consistía en el hallazgo de un «nuevo aspecto» de ciertas expresiones. Pero lamento decir que ni entendí ni entiendo lo que quería decir con eso.

Sobre la lógica trivalente de Tarski dijo que estaba muy bien «como cálculo», que Tarski había descubierto realmente un nuevo cálculo. Pero añadió que «verdadero» y «falso» no puede tener en él el significado que tienen realmente. Subrayó en particular que Tarski había incurrido en el error de suponer que su tercer valor, que llamaba «dudoso», fuese idéntico a lo que entendemos ordinariamente por «dudoso».

(C) De los problemas específicos de la filosofía de las Matemáticas, creo que los más discutidos eran los tres siguientes. Pero en este caso, quisiera remitir al lector a lo que he dicho en la primera parte de este artículo de que no puedo mencionar ni mucho menos todo lo que dijo, y que es posible que algunas de las cosas que omito fuesen realmente más importantes que las que menciono. Quisiera advertir también que, en este caso, es especialmente probable que le haya entendido o interpretado mal, ya que mis conocimientos de Matemáticas son muy reducidos. Mas pienso que lo que voy a decir dará al menos una idea de cuál era el *tipo* de problemas que más le interesaba discutir.

(1) En (I) dijo que en Matemáticas se usaban dos tipos de pro-

posiciones muy diferentes, «ninguno de los cuales es semejante a lo que normalmente llamamos proposiciones». Se trataba de: (1) proposiciones demostradas mediante una cadena de ecuaciones donde se pasa de axiomas a otras ecuaciones mediante axiomas, y (2) proposiciones demostradas por «inducción matemática». En (III) añadió que las demostraciones del tipo que denominó allí «pruebas recursivas», no son demostraciones en el mismo *sentido* en que lo son las primeras. Añadió que constantemente se incurre en la falacia de suponer que «verdad», «problema», «buscar», «demostración», significan siempre lo mismo, cuando de hecho en casos distintos estas palabras «significan cosas completamente distintas».

Como ejemplo de proposición del segundo tipo tomó la Ley Asociativa de la adición de números; a saber, *«a + (b + c) = (a + tí) + c».* Discutió la demostración de esta proposición con gran extensión en dos ocasiones distintas, primero en (I) y más tarde en (III). En ambas ocasiones discutió una demostración dada por Skolem, si bien en (I) no dijo expresamente que fuese de Skolem. En (I) dijo que la demostración parecía suponer en un momento dado precisamente la misma proposición que pretendía probar, y en (III) señaló que en uno de los pasos de su demostración Skolem había dado por supuesto la Ley Asociativa. Dijo que, puesto que Skolem pretendía dar una demostración, era de esperar que demostrase a partir de otras fórmulas, si bien de hecho la demostración comienza de un modo diferente, a saber, con una definición: la definición *«a + (b* + 1) = *(a + tí)* + 1». Tanto en (I) como en (III) sostuvo que era totalmente necesario que Skolem supusiese la Ley Asociativa en uno de los pasos de su demostración, diciendo en (I) que la demostración «descansa totalmente en la definición», y en (III) que la Ley Asociativa de hecho no se puede emplear en absoluto en la demostración. Escribió la demostración «a su manera» para mostrarlo, diciendo que si se escribe la definición en la forma «ΦI =Ψ1», entonces lo único que se demuestra son las dos fórmulas (a) Φ (c + 1) = Φo + 1 y (b) Ψ (c + 1) = *Fc + 1. Dijo además que demostrar estas dos fórmulas era lo mismo que lo que él llamaba «demostrar la Ley Asociativa *para todos los números».* Llegó a decir que el hecho de que esta demostración pruebe todo lo que queremos «muestra que no estamos tratando en absoluto con una extensión»; que en lugar de hablar de una *parte finita* de la serie «1, 2, 3...», por un lado, y de la serie *completa* por otro, podríamos hablar de una porción de la serie y de *la ley que la genera;* que demostrar la Ley Asociativa «para *todos* los números» no puede significar lo mismo que demostrarla, por ejem-

pio, para tres números, ya que para hacer esto último hay que hacer una demostración distinta para cada uno de los tres; y que lo que tenemos con esta demostración es una *forma* de demostración general para *cualquier* número. Finalmente dijo que la generalidad expresada de un modo confuso diciendo que hemos demostrado la Ley Asociativa para «*todos* los cardinales» entra en la definición, que se podría escribir en forma de serie; por ejemplo, «1 + (1 + 1) = (1 + 1) + 1», «1 + (2 + 1) = (1 + 2) + 1», «2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1», etc.; y que esta serie no es un producto lógico del cual sean parte los ejemplos dados, sino una *regla*, apareciendo ahí «los ejemplos sólo para explicar la regla».

(2) Otro problema de la Filosofía de las Matemáticas que discutió en tres ocasiones diferentes como mínimo era el siguiente: qué ocurre con el aparente problema «¿Hay en alguna parte del desarrollo de π tres sietes consecutivos?» (Otras veces formuló la pregunta: «¿Hay 5 sietes consecutivos?», en lugar de «¿Hay tres?»). Se ocupó de este problema en (I), en primer lugar, en relación con la opinión de Brouwer de que la Ley del Tercio Excluso no se aplica a algunas proposiciones matemáticas; i. e., algunas proposiciones matemáticas no son ni verdaderas ni falsas, y que hay una alternativa a ser verdadero o falso, a saber, ser «indecidible». En esta ocasión dijo que las palabras «Hay tres sietes consecutivos en el desarrollo de π» son un sinsentido y que, por tanto, no sólo no se aplica en este caso la Ley del Tercio Excluso, sino que no se aplica ninguna Ley Lógica, si bien admitió que si alguien desarrollase π durante diez años y encontrase de hecho tres sietes consecutivos, esto demostraría que había tres sietes consecutivos *en un desarrollo de diez años.* Parecía admitir, por tanto, que es posible que los haya. La vez siguiente que discutió el problèma, al comienzo de (III), dijo que si alguien encontrase realmente tres sietes consecutivos, esto demostraría que los hay; mas que si nadie los encontrase, eso no probaría que no los hubiese. Por tanto, hemos dado una prueba de su verdad, pero ninguna de su falsedad. Por tanto, hay casos distintos de aquellos en que se puede dar una demostración tanto de la verdad como de la falsedad. Discutió este aparente problema de un modo ligeramente nuevo. Dijo que parecía que podíamos definir π como el número que, si hay tres sietes consecutivos en el desarrollo de π, difiere de π en que en él aparecen tres unos consecutivos en el lugar de los sietes que aparecen en el desarrollo de π, mientras que si no los hay, no difiere en absoluto de π. Vemos que se puede decir que π', definido de este modo, o es idéntico a π o no lo es. Mas dijo que, puesto que no hay modo de descubrir si π es o no idéntico a π, el problema de si

lo es o no «no tiene significado». Por lo que me parece, esto implica la misma opinion que había expresado en (I); a saber, que las palabras «En *ninguna* parte del desarrollo de π hay tres sietes consecutivos» carecen de significado, ya que, si lo tuviesen, parecería seguirse que «π' = π» también lo tendría, y que, por tanto, también lo tendría la pregunta «¿Es π idéntico a π?». En el segundo pasaje de (III), en que discutió este problema aparente, dijo expresamente que si bien tienen sentido las palabras (1) «Hay cinco sietes consecutivos en el primer millar de dígitos de π», las palabras (2) «Hay cinco sietes consecutivos en *alguna* parte del desarrollo» no lo tienen, añadiendo que «no podemos decir que (2) tenga sentido porque (2) se siga de (1)». Pero en la conferencia siguiente pareció haber cambiado su opinión al respecto, ya que dijo «No debemos decir que no tiene sentido "hay cinco sietes en el desarrollo"», habiendo afirmado previamente «posee cualquier sentido que autorice su gramática», y habiendo subrayado que «tiene una gramática muy curiosa» porque «es compatible con que no haya cinco sietes consecutivos en ninguno de los desarrollos que se puedan dar». Si tiene sentido, aunque «muy curioso», es posible que exprese una proposición a la que se apliquen la Ley del Tercio Excluso y otras reglas de la Lógica Formal. Mas Wittgenstein nada dijo sobre este punto. Lo que dijo file que «Todos los grandes problemas matemáticos son del tipo "¿Hay cinco sietes consecutivos en alguna parte del desarrollo de π?"» y que «por tanto, son muy diferentes de las sumas de multiplicaciones e incomparablemente más difíciles».

Dijo muchas otras cosas sobre este problema, pero no puedo exponerlas todas, y algunas de ellas ni las entendí ni las entiendo. Pero en (III) dijo una cosa sorprendente: Si expresamos la proposición de que en el desarrollo de π hay un número de dígitos seguido inmediatamente por cinco sietes con «(3w) · *fn»,* entonces se pueden concebir dos modos de demostrar (3 *n) · fn;* a saber, (1) *encontrando* tal número, y (2) demostrando que — *(3n) · fn* es contradictorio. Mas el (3«) · *fn* demostrado según el último procedimiento no podría ser lo mismo que el demostrado por el primero. En conexión con esto dijo que no hay un método de demostrar «opuesto» al primero. También dijo que *«n»,* cuando es posible «buscar» un número que lo demuestre, significa algo distinto de cuando no es posible. En general, «La demostración de un teorema de existencia da el significado de "existencia" en ese teorema», mientras que «Hay un hombre en la habitación siguiente» no depende del método de demostración.

(3) Este último problema está en conexión, como él señaló,

con una cuestión general que discutió más de una vez en relación con el problema «¿Cómo podemos buscar un modo para trisecar un ángulo por medio de la regla y el compás, si no lo hay?» Dijo que quien pasase su vida intentando trisecar un ángulo con regla y compás estaría dispuesto a decir «Si usted entiende lo que se quiere decir con "trisección" y "bisección con regla y compás", podrá entender lo que se quiere decir con "trisección con regla y compás"», si bien esto constituye un error. No podemos imaginar trisecar un ángulo con regla y compás, mientras que sí podemos imaginar la división de un ángulo en ocho partes iguales mediante regla y compás. «Buscar» una trisección mediante regla y compás no es lo mismo que imaginar un unicornio, puesto que «Hay unicornios» tiene sentido, aunque no haya unicornios, mientras, por el contrario, «Hay animales que presentan en la frente una construcción, mediante regla y compás, de la trisección de un ángulo» es tan sinsentido como «Hay animales con tres cuernos y sólo con un cuerno»: no describe ningún animal posible. La solución de Wittgenstein al problema original era que, demostrando la imposibilidad de trisecar un ángulo por medio de regla y compás «cambiamos la idea que se tiene sobre la trisección de un ángulo»; aunque podríamos decir que lo imposible es precisamente lo que se ha estado intentando hacer, ya que «en este caso nos vemos llevados fácilmente a identificar dos cosas distintas». Comparó este caso en el de llamar «filosofía» a lo que estaba haciendo, diciendo que no era el mismo tipo de actividad que habían desarrollado Platón y Berkeley. Aunque nos parezca que esa actividad «ocupa el lugar» de lo que ellos hacían, con todo son realmente cosas diferentes. Ilustró esto mismo con el caso de la «construcción» de un pentágono regular, diciendo que si se demostrase que no hay tal cosa a quien hubiese estado intentado encontrar tal construcción, diría «Eso es lo que intentaba hacer», ya que «su idea se ha deslizado por un carril por el que está dispuesto a llevarla». También insistió aquí en que *(a)* tener idea de un pentágono regular y (*b*) saber lo que significa construir con regla y compás un cuadrado, por ejemplo, no nos capàcita para saber lo que significa construir un pentágono regular con regla y compás. Dijo que para explicar lo que se entiende por «construcción» podemos dar dos series de «construcciones»; pongamos por caso, *(a)* un triángulo equilátero, un hexágono regular, etc., y (b) un cuadrado, un octágono regular, etcétera. Pero ninguna de estas cosas confiere significado a la construcción de un pentágono regular, ya que no suministran ninguna regla que se aplique al número 5. En cierto sentido, el resultado deseado está claro, aunque no lo estén los medios de llegar a

él. Pero en otro sentido, ni siquiera el mismo resultado perseguido está claro porque un «pentágono construido» no es lo mismo que un «pentágono medido», ya que «depende de nuestra física» el que la misma figura sea ambas cosas: «las propiedades físicas de nuestros compases, etc.», son la causa de que denominemos a una construcción, construcción de un pentágono regular.

En (I) dijo que en el caso de la Lógica y la Matemática (y «Datos de los sentidos») no se puede conocer la misma cosa de dos modos independientes y que hay diferentes pruebas de lo mismo sólo en el caso de las «hipótesis», y *nada más*. Mas en (III) dijo que incluso en el caso de las hipótesis, por ejemplo, la proposición que afirma que en la chimenea hay un objeto cilíndrico, él prefería decir que si la prueba era diferente, la proposición también lo era, aunque «se puede decir lo que se quiera». No dijo si en el caso de la Lógica y de las Matemáticas sostenía también que «se podía decir lo que se quisiera».

(D) Como dije en la primera parte de este artículo, dedicó mucho tiempo a discutir esto, y no tengo muy claro cuál era el significado de muchas de las cosas que dijo ni la conexión que había entre ellas. Me parece que esa discusión suya era un tanto incoherente, siéndolo también la información que yo dé de ella, ya que no veo qué conexión hay entre los distintos puntos que quería plantear. Dijo nada más empezar la discusión que el tema, todo él, era «extraordinariamente difícil», ya que «el terreno está lleno de notaciones erróneas en su totalidad». Su dificultad la ponía de manifiesto el hecho de que el problema está planteado entre Realistas, Idealistas y Solipsistas. Dijo además, más de una vez, que existía una fuerte tendencia a confundir lo que tan sólo son proposiciones experienciales, y que, por tanto, podrían no ser verdaderas, con proposiciones que son necesariamente verdaderas o que son, tal como dijo en una ocasión, «enunciados tautológicos o gramaticales». Puso como ejemplo de proposiciones del último tipo «No puedo sentir tu dolor de muelas», diciendo que «Si lo experimentas tú, entonces no puede ser mío» es una «cuestión gramatical», y que «No puedo sentir tu dolor de muelas» significa lo mismo que «no tiene sentido "Siento tu dolor de muelas"». Comparó esto con «Oigo mi voz como viniendo de alguna parte próxima a mis ojos», diciendo que pensábamos que era necesario, si bien de hecho no lo es, «aunque ocurra siempre». En relación con esto aconsejó «No dejarse engañar por algo que *es* un hecho aunque *podría* ser de otro modo». Parecía ser muy explícito en un punto que me parece evidentemente verdadero, a saber, que podría ver sin ojos físicos,

e incluso sin tener cuerpo en absoluto; si bien dijo que «el campo visual» tiene ciertas propiedades internas según las cuales se puede describir el movimiento de ciertas cosas dentro de él como movimiento hacia o a partir de «el ojo». Pero aquí, «el ojo» no significa ojo físico ni nada que esté *dentro* del campo visual.

Al «ojo», en este sentido lo llamó «el ojo del campo visual», y dijo que la distinción entre los movimientos hacia y a partir de él estaba «al mismo nivel» que «la distinción entre "curvo" y "recto"».

No obstante, comenzó la discusión planteando una pregunta que según dijo estaba relacionada con el Behaviorismo; a saber, «Cuando decimos "Tiene dolor de muelas", ¿es correcto decir que su dolor de muelas es sólo su conducta, mientras que si hablo de mi dolor de muelas no hablo de mi conducta?». Pero muy pronto introdujo otra pregunta expresada con diferentes palabras que tal vez no sea una formulación distinta de la misma pregunta, a saber, «¿El dolor de muelas de otra persona es "dolor de muelas" en el mismo sentido que el mío?». Intentando encontrar una respuesta a esta pregunta o estas preguntas dijo, en primer lugar, que estaba claro y admitía que lo que verifica o es criterio de «Tengo dolor de muelas» es totalmente distinto de lo que verifica o es criterio de «Él tiene dolor de muelas». En seguida añadió que, puesto que es así, el *significado* de «Tengo dolor de muelas» y «Tiene dolor de muelas» debe de ser diferente. En conexión con esto añadió más tarde, primero que el significado de «verificación» cuando hablamos de verificar «Tengo» es distinto de cuando hablamos de verificar «Tiene» y a continuación, que no hay verificaciones de «Tengo», ya que la pregunta «¿Cómo sabe usted que tiene dolor de muelas?» no tiene sentido. Criticó dos respuestas posibles a esta última pregunta que podrían dar quienes piensan que no es un sinsentido: (1) la respuesta «Porque lo siento» no serviría, ya que «lo siento» significa lo mismo que «lo tengo», y (2) que la respuesta «lo sé por inspección» tampoco serviría, ya que implica que puedo «mirar a ver» si lo tengo o no, cuando en realidad carece de significado «mirar a ver si lo tengo o no». El hecho de que sea un sinsentido hablar de verificar el hecho de que lo tengo coloca, según dijo, «Lo tengo» a «un nivel distinto» gramaticalmente de «Lo tiene». También expresó la proposición de que dos expresiones están a distinto nivel gramatical diciendo que ambas no son valores de una única función proposicional «JC tiene dolor de muelas». En favor de esta opinión dio dos razones concretas, a saber, (1) que «No sé si tengo dolor de muelas» es siempre un absurdo o un sinsentido, mientras que «No sé si él tiene dolor de muelas» no es un sin-

sentido, y (2) que «Me parece que tengo dolor de muelas» carece de sentido, mientras que «Me parece que él lo tiene», no.

Según él, al decir esto, la gente suponía que estaba manteniendo que otras personas no tienen nunca lo que tiene él, si bien diría algo sin sentido si afirmase eso. Parecía rechazar tajantemente el punto de vista behaviorista según el cual «Él tiene dolor de muelas» sólo significa que «él» se comporta de un modo peculiar. «Dolor de muelas», de hecho, no significa solamente un tipo de conducta peculiar, y dio a entender que cuando compadecemos a alguien que tiene dolor de muelas, no le compadecemos porque ponga la mano en su mejilla. Más tarde dijo que *inferíamos* que otra persona tiene dolor de muelas a partir de su conducta, siendo legítimo inferir esto por la analogía del parecido de su comportamiento con el nuestro cuando tenemos dolor de muelas. Por tanto, parece que del mismo modo que pretendía dar un rotundo «No» como respuesta a la primera pregunta, pretendía dar un rotundo «Sí» a la segunda. Las palabras «dolor de muelas» se usan en el mismo sentido cuando decimos que él lo tiene (o «tú lo tienes») y cuando decimos que lo tenemos. Sin embargo, nunca lo dijo expresamente y parecía tener algunas dudas sobre si quería decir esto el afirmar «Admito que otras personas tengan dolor de muelas (con *el significado que le hemos dado)».*

Por tanto, no parecía pensar que la diferencia entre «Tengo dolor de muelas» y «Él tiene dolor de muelas» se debiese al hecho de que las palabras «dolor de muelas» se empleasen en sentidos diferentes en ambas frases. ¿A qué se debía, entonces? Muchas cosas de las que dijo parecían sugerir que opinaba que la diferencia era debida al hecho de que en «Él tiene dolor de muelas» hablamos necesariamente de un cuerpo físico, mientras que no ocurre así en «Tengo dolor de muelas». No parecía muy explícito por lo que respecta a la primera de estas dos proposiciones, ya que aunque al principio dijese que «mi voz» significa «la voz que llega de mi boca», más tarde parecía sugerir que en «Él tiene dolor de muelas» (o «Tú tienes») no nos referíamos necesariamente a un *cuerpo,* sino que podríamos referirnos sólo a una *voz,* identificada como «suya» o «tuya» sin referenci ı a ningún cuerpo. M;*s respecto a la segunda proposición, la reí trente a «Tengo dolor de muelas», lo que parecía que más le interesaba señalar era qae lo que denominamos «tener dolor de muelas» constituye lo que él llamaba «experiencia primaria» (en una ocasión empleó la expresión «experiencia directa» como equivalente de ésta). Dijo que «lo que caracteriza una "experiencia primaria"» es que en ella «"Yo" no denota un posesor». Para aclarar lo que quería decir con esto

comparò «Tengo dolor de muelas» con «Veo una mancha roja», diciendo que lo que llamaba «sensaciones visuales» en general, y «campo visual» en particular, que «la idea de una persona no entra en su descripción, del mismo modo que un ojo (físico) no entra en la descripción de lo que se ve». Dijo además que de un modo semejante «la idea de una persona» no entra en la descripción de «tener dolor de muelas». ¿De qué modo empleaba aquí la palabra «persona»? Ciertamente, pretendía negar que la idea del cuerpo físico entrase necesariamente en la descripción. En un pasaje parecía dar a entender que empleaba «persona» con el mismo significado que «cuerpo físico», .ya que dijo: «una descripción de una sensación no contiene una descripción del órgano correspondiente, ni, *por tanto,* de una persona». Por tanto, continuaba sosteniendo aparentemente que la diferencia entre «Tengo dolor de muelas» y «Él tiene dolor de muelas» se debía al hecho de que esto último hace referencia a un cuerpo físico (o, tal vez, a una voz), mientras que lo primero, no. Mas no creo que ésta fuese la única diferencia que tenía in mente, ni que usase siempre «persona» con el mismo significado que cuerpo físico (o, tal vez, una voz). Dijo que «Del mismo modo que en ver no está implicado ningún ojo (físico), ningún Ego está implicado en pensar o tener dolor de muelas». Citó, con aparente aprobación, las palabras de Lichtenberg: «En lugar de "yo pienso" deberíamos decir "ello piensa"» (usando «ello», según decía, del mismo modo que se usa *«Es»* en *«Es blitzet»).* Al decir esto quería expresar, creo, algo similar a lo que decía del «ojo del campo visual» cuando afirmaba que no es nada que esté *en* el campo visual. Como tantos otros filósofos, al hablar de «sensaciones visuales» parecía no distinguir entre «lo que veo» y «mi visión de ello». No discutió expresamente algo que considero posible, a saber, que aunque ninguna persona forme parte de lo que veo, con todo, en mi visión de ello puede «entrar» alguna «persona» distinta de un cuerpo físico o una voz.

En conexión con esto (que en «Tengo dolor de muelas», «Yo» no «denota un posesor») señaló que, cuando hablo de «*mi* cuerpo», el hecho de que el cuerpo en cuestión sea «mío» o «me pertenezca» no se puede verificar por referencia a ese cuerpo mismo, pareciendo dar a entender así que cuando digo «Este cuerpo me pertenece», «me» se emplea en el segundo de los sentidos que distinguía de «Yo»; a saber, aquel que, según él, no «denota un posesor». Pero no parecía estar muy seguro de esto, ya que en cierta parte dijo *«Si* hay una relación de posesión según la cual yo poseo un cuerpo, esto no se verifica por referencia a un cuerpo», i. e., que «Éste es *mi* cuerpo» no puede significar «Este cuerpo pertene-

ce a este cuerpo». Dijo que cuando «Yo» es reemplazable por *este cuerpo», «Yo» y «él» están «al mismo nivel (gramatical)». Estaba completamente seguro de que la palabra «yo» o «cualquier otra palabra que denota un sujeto» se emplea de «dos modos manifiestamente diferentes»: según uno «está al mismo nivel que otras personas», y según el otro, no. Según dijo, ésta era una diferencia en «la gramática de nuestro lenguaje ordinario». Puso como ejemplo de uno de estos dos usos, «Tengo una caja de cerillas» y «Tengo un diente picado» que, según él, estaban al mismo nivel que «Skinner tiene una caja de cerillas» y «Skinner tiene un diente picado». Dijo que en ambos casos «Tengo...» y «Skinner tiene...» eran realmente valores de la misma función proposicional, y que «Yo» y «Skinner» eran ambos «posesores». Pero en el caso de «Tengo dolor de muelas» o «ver una mancha roja» sostenía que el uso de «yo» era manifiestamente diferente».

Al hablar de estos dos sentidos de «Yo» dijo, a modo de lo que él llamaba «algo definitivo», que «En un sentido, "Yo" y "consciente" son equivalentes, pero en otro, no», y comparó esta diferencia con la que hay entre las imágenes de una película en una linterna mágica y en una pantalla, diciendo que las imágenes, en la linterna, están todas «al mismo nivel», mientras que la imagen que en un momento dado está en la pantalla no está «al mismo nivel» que las demás. Si usásemos «consciente» para decir que una de las imágenes de la linterna estaba siendo proyectada en la pantalla en ese momento, carecería de significado decir que la imagen de la pantalla es «consciente». Las imágenes, en la película, dijo, «tienen vecinos», mientras que las que están en la pantalla no los tienen. Comparó también la diferencia «gramatical» entre los dos usos distintos de «Yo» con la diferencia que hay entre el significado de «tiene los contornos borrosos» aplicado al campo visual, y el significado de la misma expresión aplicada a un dibujo del campo visual: el dibujo se puede imaginar con los contornos claros en lugar de borrosos, si bien esto es inimaginable en el caso del campo visual. Dijo que el campo visual no tiene perfil o límites, equivaliendo esto a «No tiene sentido decir que lo tenga».

En relación con el enunciado de que «Yo», en uno de sus usos, es equivalente a «consciente», dijo algo sobre el uso que hacía Freud de los términos «consciente» e «inconsciente». Dijo que Freud había descubierto realmente fenómenos y conexiones desconocidas anteriormente, pero que hablaba como si hubiese descubierto que en la mente humana hubiese odios, voliciones, etc., «inconscientes», lo cual puede inducir a error, ya que pensamos que la diferencia entre un odio «consciente» e «inconsciente» es

como la que hay entre una silla «vista» y una «no vista». Dijo que, de hecho, la gramática de odio «sentido» y «no sentido» es muy distinta de la de silla «vista» y «no vista», del mismo modo que la gramática de flor «artificial» es totalmente diferente de la de flor «azul». Sugirió que «dolor de muelas inconsciente», si «inconsciente» se usase al modo de Freud, tendría .íecesariamente mucho que ver con un cuerpo fisico, mientras que «dolor de muelas consciente», no.

Por lo que respecta al Solipsismo e Idealismo dijo que muchas veces se había sentido inclinado a decir «Lo único real es la experiencia del momento presente» o «Lo único cierto es la experiencia del momento presente». Quien tenga debilidad por el Idealismo o el Solipsismo, se habrá sentido inclinado a decir «La única realidad es el momento presente» o «La única realidad es *mi* experiencia presente». Dijo que estos dos últimos enunciados eran ambos igualmente absurdos, aunque si bien ambos eran falaces, con todo, «la idea expresada por ellos es de enorme importancia». Había insistido previamente en que tanto el Solipsismo como el Idealismo no pretenden que lo que afirman sea aprendido por experiencia; que los argumentos en favor de ambos son del tipo «no puedes» o «debes», y que ambas expresiones «Separan (el enunciado en cuestión) de nuestro lenguaje». Dijo además que los Idealistas y Solipsistas dirían «no poder imaginarlo de otro modo» y que en réplica a esto diría que «Si es así, vuestro enunciado no tiene sentido», ya que «nada puede caracterizar la realidad si no es en cuanto opuesta a otra cosa que no lo es». Dijo también que el enunciado Solipsista «Sólo mi experiencia es real» es absurdo «como enunciado de hecho», si bien el Solipsista ve que la persona que dice «No: mi experiencia también es real» realmente no le refuta, del mismo modo que el doctor Johnson no refuta a Berkeley dando patadas a una piedra. Mucho más adelante dijo que el Solipsismo es correcto si afirma tan sólo que «Tengo dolor de muelas» y «Tiene dolor de muelas» están «a niveles muy distintos», pero que «Si el Solipsista dice que tiene algo de lo que los demás carecen, entonces es absurdo y comete el mismísimo error de colocar ambos enunciados al mismo nivel». En relación con esto dijo que pensaba que tanto los Realistas como los Idealistas «decían sinsentidos», en el sentido particular en que «se dice un sinsentido al intentar expresar con el uso del lenguaje lo que debería estar incorporado en la gramática». Ilustró este sentido diciendo que «No puedo sentir su dolor de muelas» significa «No tiene sentido "siento su dolor de muelas"», y, por tanto, no «expresa un hecho» como lo expresa «no puedo jugar al ajedrez».

(E) Concluyó (III) con una larga discusión que comenzó diciendo «siempre he deseado decir algo sobre la gramática de las expresiones éticas o, por ejemplo, la palabra "Dios"». Mas de hecho no dijo casi nada sobre la gramática de palabras tales como «Dios» y de las expresiones éticas. Lo que trató con cierta extensión no fue la Ética, sino la Estética, diciendo, por ejemplo, «Prácticamente todo lo que digo sobre "bello" se aplica de un modo ligeramente distinto a "bueno"». No obstante, su discusión sobre la Estética estaba curiosamente entremezclada con la crítica a las suposiciones que según decía hacía Frazer continuamente en *La rama dorada,* y también con críticas a Freud.

Sobre «Dios» su tesis principiai parecía consistir en que esa palabra se usa en muchos sentidos *gramaticalmente diferentes.* Dijo, por ejemplo, que muchas controversias sobre Dios podrían zanjarse diciendo «No empleo la palabra con un sentido según el cual usted pueda decir...»; y que distintas religiones «consideran con sentido cosas que otras consideran sin sentido y no se limitan a negar proposiciones que otras afirman». Ejemplificó esto diciendo que si algunas personas usan «dios» paira referirse a algo semejante a un ser humano, entonces «Dios tiene cuatro brazos» y «Dios tiene dos brazos» tienen ambos sentido, mientras que otras usan «Dios» de tal forma que no tiene sentido «Dios tiene brazos»; dirían «Dios *no puede* tener brazos». De un modo semejante/dijo que la expresión «el alma» es usada por la gente de tal modo que a veces «el alma es un ser humano gaseoso» tiene sentido y otras veces no. Para explicar el significado de sentidos diferentes «gramaticalmente» dijo que precisábamos términos que no fuesen «comparables», como lo son, por ejemplo, «sólido» y «gaseoso», sino que fuesen diferentes como, por ejemplo, lo son «silla» y «permiso para sentarse en una silla» o «ferrocarril» y «accidente de ferrocarril».

Introdujo la discusión sobre Estética tratando de un problema sobre el significado de las palabras que, según dijo, aún no había tratado. Ejemplificó este problema con la palabra «juego» de la que dijo (1) que, aun cuando haya algo común a todos los juegos, no se sigue que nos refiramos a eso común cuando otorgamos a algo particular el nombre de «juego», y (2) que la razón por la cual denominamos «juego» a actividades tan diferentes no es necesariamente que haya algo común a todos ellos, sino tan sólo que haya «una transición gradual» de un uso a otro, si bien puede no haber nada en común entre los dos extremos de la serie. También parecía sostener de un modo tajante que nuestros diversos usos de la palabra «bello» no tienen nada en común, afirmando que la

usamos «en cien juegos diferentes». Por ejemplo, la belleza de un rostro es distinta de la belleza de una silla o una flor o de las tapas de un libro. De un modo similar, dijo de la palabra «bueno» que cada modo diferente en que una persona, A, puede convencer a otra, B, de que tal y cual es «bueno» fija el significado en que se usa «bueno» en esa discusión, «fija la gramática de esa discusión». Pero habrá una «transición gradual» de uno a otro de estos significados, transición que «desempeña el papel de algo común». En el caso de «belleza» dijo que la diferencia de significado se pone de manifiesto por el hecho de que «se puede decir más» al discutir si es «bella» la disposición de las flores en un macizo del jardín que al discutir si lo es el olor de las lilas.

Dijo que los colores dispuestos en una determinada configuración espacial no son simplemente «síntomas» de que quien los tiene tenga *también* una propiedad que denominamos «ser bello», como ocurriría si por «bello» entendiésemos, por ejemplo, «causante de dolor de estómago», en cuyo caso aprenderíamos por experiencia si tal configuración causa siempre o no dolor de estómago. Para descubrir cómo empleamos la palabra «bello» tenemos que considerar, según dijo, (1) cómo es una controversia o investigación estética real, y (2) si tales investigaciones son de hecho psicológicas, «aunque presenten un aspecto tan distinto». Sobre (1) dijo que la palabra «bello» difícilmente se emplea siempre en controversias estéticas: estamos más dispuestos a emplear «adecuado», como, por ejemplo, en «Eso no parece muy adecuado», o cuando decimos de un acompañamiento propuesto para una canción «No resulta: no es adecuado». Sobre (2) sostuvo que si decimos, por ejemplo, de un bajo «Es demasiado lento, o corre demasiado», no decimos «Si corriese menos me resultaría más agradable»; por el contrario, el que fuese más reposado sería un «fin en sí mismo», no un medio para otro fin. Además, cuando discutimos si un bajo «resulta bien», no discutimos un problema psicológico, del mismo modo que no discutimos problemas psicológicos en Física. Lo que intentamos hacer es «aproximar a un ideal» el bajo, aunque no tengamos ante nosotros un ideal que copiar. Para mostrar lo que deseamos, señalaríamos otro tono del que pudiésemos decir que «resultaría perfecto». Dijo que en las investigaciones estéticas «lo único que no nos interesa son las conexiones causales, que es precisamente lo único que nos interesa en Psicología». Preguntar «¿Por qué es bello esto?» no es pedir una explicación causal: dar, por ejemplo, una explicación causal como respuesta a la pregunta «¿Por qué es agradable el olor de una rosa?» no eliminaría nuestra «perplejidad estética».

Contra el punto de vista particular de que «belleza» significa «agradable» señaló que podíamos rechazar asistir a la ejecución de una obra determinada basándonos en algo así como «No puedo soportar su grandeza», en cuyo caso es desagradable más bien que agradable. Podemos pensar que una pieza musical que preferimos de hecho «no es nada» en comparación con otra a la cual la preferimos. El hecho de que vayamos a ver el *Rey Lear* no prueba en absoluto que esa experiencia sea agradable: aun cuando fuese agradable, este hecho «es casi lo menos importante que se puede decir sobre ella». Dijo que un enunciado tal como «Ese bajo corre demasiado» no versa en absoluto sobre seres humanos, sino que se asemeja más bien a una obra Matemática. Si digo que un rostro que he dibujado «Sonríe demasiado», esto quiere decir que podría construirse de manera que estuviese más próximo a un «ideal», no que no sea suficientemente agradable, ni que construirlo de manera que estuviese más próximo al «ideal» en cuestión se asemejase más a «resolver un problema matemático». De un modo semejante dijo que cuando un pintor intenta perfeccionar su cuadro, no realiza un experimento psicológico sobre sí mismo, y que decir que una puerta «es demasiado pesada» es decir qué va mal en ella, *no* qué impresión produce. Dijo que el problema de la Estética no era «¿Le gusta esto?», sino «*¿Por qué* le gusta?».

Lo que intenta hacer la Estética, según él, es dar *razones*, por ejemplo, para poner esta palabra más bien que aquélla en un lugar determinado de un poema, o para poner esta frase musical más bien que aquélla en un. lugar determinado de una obra musical. La razón que tenía Brahms para realizar la sugestión de Joachim de que su cuarta sinfonía debería abrirse con dos acordes, no era que no fuesen a producir la sensación que deseaba producir, sino algo más semejante a «No es eso lo que pretendo». Las *razones* en Estética, dijo, tienen «la naturaleza de descripciones ulteriores»: por ejemplo, se puede hacer ver a una persona lo que Brahms pretendía mostrándole gran cantidad de obras de Brahms, o comparándolo con un autor contemporáneo. Lo único que hace la Estética es «dirigir la atención sobre algo», «poner las cosas unas al lado de otras». Dijo que si, dando «razones» de este tipo, se puede hacer «ver a otra persona lo que uno ve», aunque a pesar de ello «no le atraiga», entonces la discusión ha tocado a su «fin». Lo que Wittgenstein tenía «en su fuero interno» era «la idea de que las discusiones estéticas eran semejantes a las discusiones de un tribunal judicial» donde se intenta «aclarar las circunstancias» de la acción que se está juzgando en espera de que al final lo que se dice «atraiga al juez». Dijo que el mis-

mo tipo de «razones» se daba no sólo en Estética, sino también en Filosofía.

Por lo que respecta a *La rama dorada*, de Fraser, los principales aspectos que quería destacar creo que eran los tres siguientes: (1) Que era un error suponer que hubiese *sólo una* «razón», en el sentido de «motivo», que llevase a la gente a ejecutar una acción particular, suponer que hubiese «un motivo que fuese *el* motivo». Puso como ejemplo de este tipo de error la afirmación de Frazer al hablar de la Magia de que cuando los primitivos punzan la efigie de i na determinada persona, creen que han herido a la persona en cuestión. Dijo que no siempre sostienen los primitivos esta «creencia científica falsa», aunque puedan hacerlo en algunos casos: tienen muchas razones distintas para punzar una efigie. Mas dijo que la tendencia a suponer que hay «un motivo que es *el* motivo» era «enormemente fuerte», poniendo como ejemplo de ello el hecho de que hay teorías del juego cada una de las cuales da *una única* respuesta al problema de «¿Por qué juegan los niños?». (2) Que era un error suponer que *el* motivo es siempre «obtener algo útil». Puso como ejemplo de este error la suposición de Frazer de que «la gente en cierto estadio considera útil matar a una persona para obtener una buena cosecha». (3) Que era un error suponer que, por ejemplo, la consideración del Festival de Beltane «nos impresiona tanto» porque se ha «desarrollado a partir de un festival en el que se quemaba un hombre real». Acusó a Frazer de pensar que era ésta la razón. Dijo que nuestra perplejidad ante el porqué nos impresiona no disminuye exponiendo las *causas* por las cuales apareció el festival, sino que se atenúa al encontrar otros festivales similares: el hecho de encontrarlos puede hacer que parezcan algo «natural», cosa que no conseguirá la exposición de las causas por las que surgió. Respecto a esto dijo que la pregunta «¿Por qué nos impresiona esto?» es como la pregunta estética «¿Por qué es esto bello?», o «¿Por qué no resulta este bajo?»

Dijo que Darwin, en su *Expresión de las Emociones,* había cometido un error similar al de Frazer al pensar, por ejemplo, que el hecho de enseñar los dientes cuando tenemos hambre se explica suficientemente «porque nuestros antepasados, cuando estaban hambrientos necesitaban morder». Dijo que lo insatisfactorio en el caso de Darwin no es tal «hipótesis», sino el «colocar los hechos en un sistema», impidiéndonos hacer una «sinopsis» de esos hechos.

Por lo que respecta a Freud, dedicó la mayor parte de dos conferencias a sus investigaciones sobre la naturaleza del «chiste» *(Witz),* que según dijó era una «investigación estética». Dijo que el

libro de Freud sobre este tema estaba muy bien para buscar errores filosóficos, lo cual también se podía decir en general de sus libros, ya que hay muchísimos casos en que uno se pregunta hasta qué punto lo que dice es una «hipótesis» o un buen modo de representar un hecho. Dijo, por ejemplo, que Freud fomentaba la confusión entre averiguar la *causa* de tu risa y averiguar la *razón* por la cual ríes, ya que lo que decía tenía un aspecto científico, cuando de hecho es sólo una «representación grandiosa». Este último aspecto lo expresó también diciendo «Es un símil excelente, por ejemplo, comparar un sueño con un acertijo». (Había dicho anteriormente que toda la Estética consiste en «dar un buen símil»). Dijo que esta confusión entre *causa y razón* había llevado a los discípulos de Freud a provocar «una confusión abominable»; que Freud, de hecho, no expuso ningún método de análisis de sueños que se asemejase a las reglas que dictan cuáles son las causas de un dolor de estómago; que era un genio y que, por tanto, por medio del psicoanálisis podría encontrar algunas veces la *razón* de un cierto sueño, si bien lo más asombroso de él es «el enorme campo de hechos psicológicos que ordena».

Por lo que respecta a lo que Freud decía sobre los chistes, dijo en primer lugar que Freud cometía dos errores: (1) suponer que hay algo común a todos los chistes, y (2) suponer que ese supuesto carácter común constituye el significado de «chiste». Dijo que no es cierto, como suponía Freud, que *todos* los chistes permitan hacer de un modo oculto lo que no sería decoroso hacer abiertamente. Por el contrario, «chiste» como «proposición», «tiene una amplia gama de significados». Pero creo que el punto que más subrayó fue quizá que el psicoanálisis no permite descubrir la *causa,* sino solamente la *razón,* por ejemplo, de la risa. En apoyo de esta afirmación dijo que el psicoanálisis tiene éxito sólo si el paciente está de acuerdo con la explicación ofrecida por el analista. Dijo que no había nada análogo a esto en Física, y que aquello con lo que está de acuerdo el paciente no puede ser una *hipótesis* sobre la *causa* de su risa, sino solamente con que tal y cual fue la *razón* por la cual rió. Explicó que el paciente que está de acuerdo no pensaba en esta razón en el momento en que rió, y decir que pensaba en ella «inconscientemente» «no dice nada de lo que ocurría en el momento de reír».

(F) En (I), para mi sorpresa, pasó mucho tiempo discutiendo lo que normalmente consideraríamos un problema de colores; a saber, el problema de cómo los cuatro colores «saturados» que llamaba «primarios» (amarillo puro, rojo puro, azul puro y verde

puro) se distinguen de los que no son «primarios». Trazó un círculo en la pizarra para representar la disposición de los colores saturados con un diámetro vertical uniendo «amarillo» arriba y «azul» abajo, y un diámetro horizontal uniendo «verde» a la izquierda y «rojo» a la derecha. Parecía mantener que estos cuatro colores se distinguen de otros colores saturados de los dos modos siguientes; a saber, (1) el sentido en que púrpura está «entre» rojo puro y azul puro y en el que naranja está «entre» amarillo puro y rojo puro es muy distinto del sentido de «entre», según el cual el rojo puro está «entre» naranja y púrpura, diferencia que también expresó diciendo que mientras que un naranja puede denominarse con propiedad una «mezcla» de amarillo y rojo, el rojo no puede considerarse una «mezcla» de naranja y púrpura; (2) mientras que el rojo puro puede considerarse propiamente que está «a medio camino» entre el amarillo puro y el azul puro, no hay ningún color que esté «a medio camino» entre el rojo puro y el azul puro, o «a medio camino» entre el amarillo puro y el rojo puro, etc. Dijo que por estas razones, la disposición de los colores naturales en un cuadrado con los cuatro «primarios» en las cuatro esquinas constituye una representación mejor que su disposición en círculo.

Digo tan sólo que *parecía* afirmar esto porque subrayó desde el comienzo que «primario» no es un adjetivo de «color» en el sentido en que «negro» puede ser adjetivo de «vestido», sino que, por el contrario, la distinción entre «primario» y «no primario» era una distinción «lógica», expresión que luego explicó diciendo que del mismo modo que los sonidos no se distinguen de los colores por el hecho de que lo que es verdad de unos no lo es de otros, así rojo, azul, verde y amarillo no se distinguen de los otros colores saturados porque hay algo que sea verdadero de ellos y no de los otros. Señaló para empezar que los enunciados «El azul no es primario» y «el violeta es primario» ambos son un «sinsentido». Creo que no hay duda que sostuvo que, siendo así, sus contradictorios «el azul es primario» y «el violeta no es primario» también son un «sinsentido», si bien en cierto sentido los dos últimos son verdaderos y los dos primeros falsos. En otras palabras, creo que sostenía ciertamente que «el azul es primario» es una «proposición necesaria» (No podemos imaginar que sea falsa) y que, por tanto, tal como había dicho, «no tiene sentido». Parecería seguirse que si, tal como parece ser, hablaba realmente de los *colores* rojo, azul, verde y amarillo, todo lo que decía sobre ellos «carecía de sentido». Según lo que había dicho en alguna parte, sólo podría haber hablado con sentido si hablase, no de colores, sino de ciertas palabras usadas para expresarlos. Según esto, dijo, efectiva-

mente, que «el rojo es primario» es solamente una proposición sobre el uso de la palabra castellana «rojo», cosa que, como he dicho (página 291), no puede haber sostenido en serio. El problema que planteo aquí es el que he discutido con cierta extensión en la segunda parte de este artículo, y no tengo nada que añadir, excepto citar algo que debiera haber citado antes. Dijo realmente en un lugar de (II), «Lo que corresponde a una necesidad en el mundo puede ser algo que en el lenguaje parezca una regla arbitraria». No creo que haya logrado dejar claro qué tipo de relación quería decir que se mantenía entre lo que llamaba «reglas gramaticales» por una parte y «proposiciones necesarias» por otra.

(G) Trató con una extensión considerable problemas relacionados con el Tiempo en dos lugares de (III).

La primera discusión estaba en conexión con su opinión de que las «dificultades de nuestro pensamiento» que trataba de eliminar, surgían de la creencia en que los enunciados que no empleamos con un fin práctico, suenan como si «debieran tener sentido», cuando de hecho no lo tienen. Su opinión sobre este punto parecía ser que puesto que hablamos de que el Tiempo «fluye» del mismo modo que «fluye» un río, tendemos a decir que el Tiempo «fluye» en cierta «dirección», como un río, y que, por tanto, tiene sentido suponer que el Tiempo fluiría en dirección opuesta del mismo modo que tendría sentido ciertamente suponer que lo haría un río. Dijo, en alguna parte, que algunos filósofos habían incurrido efectivamente en la confusión de pensar que el Tiempo tiene una «dirección» y que es concebible que esa dirección se invirtiese. Más adelante trazó una distinción, cuyo significado no tengo claro, entre lo que llamaba «tiempo-recuerdo» y «tiempo-información» diciendo que en el primero sólo hay antes y después, no pasado y futuro, y que tiene sentido decir que recuerdo lo que es futuro en «tiempo-información». Parece ser que esta distinción se relaciona con otra que había establecido anteriormente al decir que si imaginamos un río en el que flotan troncos a igual distancia unos de otros, el intervalo entre el momento en que, por ejemplo, pasa el tronco 120 y aquel en que pasa el 130, *podría* parecer igual al que transcurre entre el momento en que pasa el 130 y el 140, aunque no fuesen iguales estos intervalos *medidos con un reloj.* Preguntó: «Suponiendo que hayan finalizado todos los sucesos, ¿cuál es el criterio para decir que también el tiempo habrá finalizado, o que continuará aún?», y «Si no hubiese sucesos anteriores a hace cien años, ¿no habría tiempo desde entonces?» Dijo que lo que había que hacer era constatar cómo empleamos la pa-

labra «Tiempo», y que la gente pregunta «¿Ha sido creado el Tiempo?», aunque no tiene ningún sentido en absoluto preguntar «¿Ha sido creado "antes"?».

En esta discusión dijo muchas cosas que no conseguí entender y es fácil que haya omitido aspectos que él habría considerado de fundamental importancia.

En su segunda discusión intentaba mostrar dónde estaba el error en el siguiente enunciado formulado por Russell en su *Outline of Philosophy*. «Recordar, que tiene lugar ahora, no puede demostrar que lo recordado haya ocurrido en algún otro momento, ya que el mundo puede haber comenzado a existir hace cinco minutos lleno de recuerdos totalmente erróneos». Mas no puedo dejar de pensar que en lo que dijo sobre este enunciado cometió dos errores muy concretos relativos a lo que Russell daba a entender. Para explicar por qué pienso eso, debo explicar primero lo que creo que Russell daba a entender.

Habrá que señalar que Russell habla como si los «actos de recordar» fuesen «totalmente erróneos» y que no parece haber caído en la cuenta de que empleamos la palabra «recordar» de tal modo que si un acto semejante a un acto de recordar resulta ser totalmente erróneo, decimos que no es un acto de recordar. Por ejemplo, «Recuerdo que he desayunado esta mañana» se usa de tal modo que si ocurre que no he desayunado esta mañana, se *sigue lógicamente* que *no* recuerdo que lo he hecho. De «Recuerdo que lo he hecho» se *sigue lógicamente* que lo he hecho, de tal modo que «actos de recordar totalmente erróneos» es una contradicción en los términos. Si un acto es totalmente erróneo, no es un acto de memoria. Está claro, por tanto, que Russell empleaba la expresión «actos de recordar» en un sentido totalmente distinto del que se usa correctamente. Su opinión podría expresarse de modo más correcto diciendo que es *lógicamente posible* que no recordemos nunca nada. Digo «lógicamente posible», ya que cuando él dice «el mundo *podría* haber comenzado a existir hace cinco minutos», creo que con «podría» quiere decir simplemente que es *lógicamente posible* que fuese así.

Ahora bien, Wittgenstein, señaló, muy justamente, que cuando Russell dice «el mundo podría haber comenzado a existir hace cinco minutos» su elección de «hace cinco minutos» como el momento en que el tiempo podría haber «comenzado a existir» es «arbitraria». El punto de vista de Russell requiere que sea igualmente cierto que pudiese haber «comenzado a existir» hace dos minutos, o hace uno, o, como dice Wittgenstein, que haya comenzado a existir *ahora*. Dijo, efectivamente, que Russell *debía* de ha-

ber dicho «El mundo podría haber sido creado *ahora».* Y creo que es cierto que Russell lo da a entender. Wittgenstein dijo que en el enunciado citado Russell «incurría precisamente en la falacia del Idealismo». ¡Esto es, con toda seguridad, un error! Por la cita que he hecho (página 310) se ve claramente que lo que Wittgenstein consideraba la «falacia del Idealismo» era un enunciado tal como «Es lógicamente *imposible* que algo sea real excepto la experiencia presente». El enunciado de Russell no implica ciertamente esto. Me parece como si, por un momento, Wittgenstein estuviese confundiendo dos proposiciones completamente distintas: (1) «Es lógicamente posible que no exista nada excepto la experiencia presente», lo cual puede decirse que está implicado en Russell y (2) «Es lógicamente imposible que exista nada excepto la experiencia presente», cosa que Russell no daba a entender ciertamente.

Pero me parece que cometió también otro completo error respecto a lo que daba a entender la opinión de Russell, siendo ésta una crítica en la que él también incurría en cierta medida. Comenzó pidiéndonos que considerásemos la pregunta «¿Cuál es la verificación de la proposición "El mundo comenzó a existir hace cinco minutos"?» diciendo que si no se admite ningún criterio de su verdad, esta oración es «inútil» o, como dijo después, «asignificativa». Su crítica a Russell consistía aquí en decir que «Russell rechazaba admitir como prueba en favor de "el mundo comenzó hace más de cinco minutos" lo que todos admitimos, y por tanto convierte en asignificativo ese enunciado». Comparó el enunciado de Russell con el enunciado «Hay un conejo entre A y B aun cuando no esté mirando nadie» del que dijo «parece tener sentido, pero de hecho es significativo, ya que no puede ser refutado por la experiencia». Pero Russell admitía con toda seguridad, y puede admitirlo con toda consistencia, que algunos de los sucesos que denomina incorrectamente «actos de memoria» constituyen pruebas muy fuertes en favor de que el mundo ha existido hace más de cinco minutos. No pretende negar que sean una prueba *fuerte,* sino tan sólo que sean pruebas *absolutamente concluyentes* que «demuestren» que es así. En otras palabras, sólo afirma que es *lógicamente posible* que el mundo no haya existido hace más de cinco minutos. Me parece que Wittgenstein ha pasado por alto la distinción entre negar que tengamos *alguna* prueba, cosa que no hace Russell, y negar que tengamos una prueba *absolutamente concluyente,* cosa que creo que es lo que hace Russell.

Pero me parece que Wittgenstein sugirió más adelante otro argumento completamente distinto, que de significar lo que parece, y de ser verdad lo que parece significar, constituiría una refuta-

ción válida del enunciado de Russell. Introdujo de nuevo la expresión «tiempo-recuerdo», diciendo que un cierto orden de sucesos podría llamarse así, y diciendo luego que todos estos sucesos «se acercan a un punto tal que no tendrá sentido decir "B ocurrió después del presente en tiempo-recuerdo"». Dijo además que «ahora» «sería un punto en un orden» y que cuando decimos «El reloj está sonando ahora», «ahora» significa «el presente de nuestro tiempo-recuerdo» y no, por ejemplo, «a las 6,07», ya que tiene sentido decir «*Ahora* son las 6,07». Creo que todo esto sugiere que opinaba que «ahora», en el sentido en que lo empleamos ordinariamente y en el que lo usaba sin duda Russell, tiene un significado tal que parte de lo que decimos cuando decimos que un suceso está ocurriendo «ahora» es que iba precedido de otros sucesos que recordamos; y si es cierto esto, se seguirá ciertamente que Russell estaba equivocado al dar a entender que es lógicamente posible que no haya ocurrido nada antes de *ahora.*

(H) Me quedé bastante sorprendido por algunas de las cosas que dijo sobre la diferencia entre «filosofía», en el sentido en que se podía llamar «filosofía» lo que estaba haciendo (a esto lo llamaba «filosofía moderna») y lo que tradicionalmente se ha llamado «filosofía». Dijo que lo que estaba haciendo era un «nuevo tema» y no simplemente un estadio de un «desarrollo continuo»; que en filosofía ahora había un «rizo» en el «desarrollo del pensamiento humano» comparable a lo que había ocurrido cuando Galileo y sus contemporáneos inventaron la dinámica; que se había descubierto un «nuevo método», como había ocurrido cuando la «química se había desarrollado a partir de la alquimia» y que ahora era posible por primera vez que hubiese filósofos «diestros», aunque naturalmente en el pasado había habido «grandes» filósofos.

Llegó a decir que aunque ahora la filosofía había quedado «reducida a una cuestión de destreza», con todo esta destreza, como tantas otras, es muy difícil de adquirir. Una dificultad es que requiere «un tipo de pensamiento» al que no estamos acostumbrados y en el que no estamos entrenados; un tipo de pensamiento muy distinto del que se requiere en las ciencias. Dijo que la destreza requerida no se podría adquirir simplemente oyendo conferencias: la discusión era esencial. Por lo que respecta a su propia obra dijo que no importaba que sus resultados fuesen verdad o no: lo importante es que «se había encontrado un método».

En respuesta a la pregunta de por qué este «nuevo tema» había de llamarse «filosofía» dijo en (III) que aunque lo que estaba haciendo era ciertamente distinto de lo que habían hecho, por ejem-

pio, Platon o Berkeley, sin embargo podríamos ver que «ocupa el lugar de» lo que ellos habían hecho; nos inclinaríamos a decir «Es esto lo que necesitábamos realmente» y a identificarlo con lo que habían hecho ellos, aunque realmente sea distinto, del mismo modo que (como ya dije, págs. 304 y 305) quien ha intentado trisecar un ángulo con regla y compás tendería a decir, al enseñársele la demostración de que es imposible, que esta cosa imposible era precisamente la que intentaba hacer, si bien lo que trataba de hacer era realmente distinto. Pero también dijo en (II) que el «nuevo tema» se asemejaba realmente a lo que tradicionalmente se había llamado «filosofía» en los tres aspectos siguientes: (1) era muy general, (2) era fundamental tanto para la vida ordinaria como para la ciencia y (3) era independiente de cualquier resultado especial de la ciencia. Por tanto, la aplicación al nuevo tema de la palabra «filosofía» no era puramente arbitraria.

No trató de decirnos expresamente cuál era el «nuevo método» que se había descubierto. Pero hizo algunas sugerencias sobre su naturaleza. Dijo, en (III), que el «nuevo tema» consistía en «algo así como poner en orden nuestras nociones relativas a lo que se puede decir sobre el mundo» y lo comparó con la distribución de una habitación cuando hay que mover un objeto varias veces antes de dejar la habitación bien ordenada. Dijo que estamos «embrollados con las cosas» que hemos de intentar aclarar, que tenemos que seguir un cierto instinto que nos lleve a plantear ciertos problemas aunque no entendamos qué significan esos problemas, que el que los planteemos es el resultado de «una vaga insatisfacción mental» como la que lleva a los niños a preguntar «¿Por qué?» y que esta incomodidad sólo se puede curar «o mostrando que no se puede plantear un cierto problema o resolviéndolo». También dijo que no pretendía enseñarnos nuevos hechos: que sólo nos diría cosas «triviales» —«cosas que ya conocemos todos»—, pero que lo difícil era llegar a una «sinopsis» de esas trivialidades y que nuestra «disconformidad intelectual» sólo se puede eliminar con una sinopsis de *muchas* trivialidades; que «si dejamos alguna, continuamos con la sensación de que algo va mal». En relación con esto, señaló que era erróneo afirmar que lo que necesitábamos era un «análisis», ya que en la ciencia «analizar» el agua significa descubrir algún hecho nuevo acerca de ella, por ejemplo, que se compone de oxígeno e hidrógeno, mientras que en filosofía «sabemos desde el comienzo todos los hechos que necesitamos saber». Imagino que era por esta necesidad de una «sinopsis» de trivialidades por lo que pensaba que la filosofía era semejante a la Ética y la Estética (páginas 313 y 314).

Finalmente, quizá deba repetir lo dicho en la primera parte de este artículo (página 276); a saber, sostenía que si bien el «nuevo tema» tenía mucho que decir sobre el lenguaje, sólo necesitaba tratar aquellos puntos sobre el lenguaje que han llevado, o es posible que lleven, a errores o perplejidades filosóficas concretas. Creo que pensaba ciertamente que hoy día algunos filósofos han ido por mal camino al tratar aspectos lingüísticos que no tienen tal alcance y cuya discusión, por tanto, según su opinión, no forma parte del oficio propio de un filósofo.

dos correcciones

Ya he señalado que cometí un gran error en la tercera parte de este artículo al hablar de la «Lógica trivalente de Tarski», ya que el cálculo en cuestión fue inventado solamente por el Profesor J. Lukasiewicz, sin que Tarski haya tenido parte en la invención. No sabía esto en aquel momento y debe de haberme llevado a error el mismo Wittgenstein, ya que al mirar mis notas sobre dicho pasaje no encontré ningún nombre mencionado excepto el de Tarski, que aparece tres veces. Naturalmente, no estoy seguro de que Wittgenstein no mencionase también a Lukasiewicz: hubo un momento en que con toda seguridad habló de «ellos» como si Tarski no fuese el único implicado. Sin embargo, creo que al menos debía pensar que Tarski era parcialmente responsable del cálculo, aunque no su único autor. Ahora estoy informado, con pruebas incontrovertibles, de que Tarski no ha tenido que ver nada en la invención. Lukasiewicz inventó el cálculo y publicó una reseña en 1920, incluso antes de conocer a Tarski.

Al mirar mis notas para ver (en la medida en que se puede confiar en ellas) qué había dicho Wittgenstein sobre este primer tema, me encontré con que había interpretado mal otra cosa. Dije que afirmaba que Tarski había dado al tercer valor del cálculo el nombre de «dudoso», pero es un completo error. Lo que dijo realmente era que Tarski había elegido una letra particular para representar el tercer valor, porque suponía que este valor «correspondíá» a «posible», aunque de hecho no correspondiera. No dijo nada sobre «dudoso», sino sólo sobre «posible». La sustitución de «dudoso» por «posible» es el resultado de un gran descuido por mi parte.

Aquellos artículos de este volumen que han sido publicados anteriormente aparecieron originalmente como sigue:

I. «¿Son Universales o Particulares las Características de las Cosas Particulares?» en *Aristotelian Society, Supplementary Vol. III,* 1923. (Simposium con G. F. Stout y G. Dawes Hicks.)

II. «Defensa del Sentido Común» en *Contemporary British Philosophy* (2.ª serie), ed. J. H. Muirhead, 1925.

III. «Hechos y Proposiciones» en *Aristotelian Society Supplementary Vol. VII,* 1927. (Simposium con F. P. Ramsey.)

IV. «¿Es la bondad una Cualidad?» en *Aristotelian Society, Supplementary Vol XI,* 1932. (Simposium con H. W. B. Joseph y A. E. Taylor.)

V. «Objetos imaginarios» en *Aristotelian Society, Supplementary Vol. XII,* 1933. (Simposium con G. Ryle y R. B. Braithwaite.)

VI. «¿Es la existencia un Predicado?» en *Aristotelian Society, Supplementary Vol. XV,* 1936. (Simposium con W. Kneale.)

VII. «Prueba del Mundo Externo» en *Proceedings of the British Academy, Vol. XXV,* 1939.

VIII. «La Teoría de las Descripciones de Russell» en La Filosofía de Bertrand Russell, ed. P. A. Schlipp, 1944.

IX. «Conferencias de Wittgenstein 1930-33» en *Mind, Vol. LXIII,* 1954, y *Vol. LXIV,* 1955.

Indice

Págs.

PRÓLOGO 7

PREFACIO 33

CAPÍTULO I. ¿Son universales o particulares las características de las cosas particulares? .. 35

CAPÍTULO II. Defensa del sentido común 49

CAPÍTULO III. Hechos y proposiciones 75

CAPÍTULO IV. ¿Es la bondad una cualidad? 101

CAPÍTULO V. Objetos imaginarios 113

CAPÍTULO VI. ¿Es la existencia un predicado? 125

CAPÍTULO VII. Prueba del mundo exterior 139

CAPÍTULO VIII. La «Teoría de las descripciones» de Russell 161

CAPÍTULO IX. Cuatro formas de escepticismo 203

CAPÍTULO X. Certeza 233

CAPÍTULO XI. «Conferencias de Wittgenstein de 1930-33» 255

DOS CORRECCIONES 323